

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La participación del ser. III. La participación del acto de ser o existencia* ..... 163

## ARTICULOS

- ALBERTO CATURELLI: *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental* ..... 167
- JULIO R. MÉNDEZ: *El "principium essendi" del hombre y su conocimiento* ..... 191
- CIRO SCHMIDT ANDRADE: *El intelecto en el De Anima de Aristóteles. Comentario a los capítulos cuarto y quinto del libro III* ..... 201
- OCTAVIO N. DERISI: *La formación metafísica cristiana en la universidad* ..... 217
- ALBERTO BUELA: *Rasgos actuales del pensamiento político de Aristóteles* ..... 229

## NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO VICIANO: *La filosofía del medioevo, una osadía intelectual* ..... 235

## BIBLIOGRAFIA

- MARCELO SÁNCHEZ SORONDO: *Aristotele e San Tommaso*, (Octavio N. Derisi), p. 238; CARMELO E. PALUMBO: *Cuestiones de doctrina social de la Iglesia*, (Octavio N. Derisi), p. 240.
-

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA  
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

## LA PARTICIPACION DEL SER

### III

#### LA PARTICIPACION DEL ACTO DE SER O EXISTENCIA

##### 1. La comunicación del ser.

*No sucede lo mismo con la participación del acto de ser o existencia que con la de la esencia. En efecto, la participación de la esencia es necesaria y por vía de causa ejemplar, de la divina Esencia, y por formulación también necesaria, que la constituye formalmente, del Verbo o Intelecto divino. (Ver el número anterior de SAPIENTIA).*

*En cambio, el acto de ser o existir es por participación de la libre Voluntad o Amor divino. En efecto, Dios es el Ser o Perfección infinita, que no necesita de ningún ser participado para perfeccionarse o para poseerse a sí mismo, ya que se posee de la manera más íntima por vía de Inteligencia y de Amor, identificados con su Ser o Esencia, posesión que constituye la Felicidad misma.*

*Sin embargo, el Ser divino puede dar el ser o existencia a las esencias que El libremente elija. Porque poder hacer partícipes de su Ser o Perfección a otros seres es una Perfección. Es propio del Bien comunicarse a los demás.*

*De hecho, Dios ha hecho partícipes de su Ser a muchas esencias comunicándoles el acto de ser o existencia. Y ha hecho esta comunicación del ser por vía de Inteligencia y Voluntad o Amor, porque Dios nada puede hacer fuera de El sino por esta vía del Espíritu. En efecto, Dios es el Acto puro de Ser, también de Entender y Amor identificadas. Toda su actividad es Inteligencia y Amor. En otros términos, no cabe en Dios una actividad inconsciente ni tampoco una actividad puramente instrumental; ya que todo ese modo de obrar implica imperfección y ésta está excluida de la infinita Perfección de Dios. De aquí que Dios sólo pueda comunicar el ser a otros seres por vía del Acto puro, Acto de decisión de su Voluntad o Amor divino, dirigido o informado con el Acto de la Inteligencia, con El identificado.*

##### 2. La primera participación del acto de ser: la creación.

*Crear es comunicar el ser total desde la nada, es hacer que un ente comience a ser desde la nada de sí y de la nada de algo anterior preexistente a él*

*o, más brevemente, crear es comunicar el ser a una esencia, la cual antes de recibirlo, en sí misma realmente no es, y que sólo se constituye como una pura capacidad o participabilidad del ser.*

*De aquí que, a diferencia de las causas eficientes creadas, que sólo pueden transformar o hacer cambiar de forma a las cosas: hacerlas pasar de un modo de ser a otro, de una forma o acto esencial —substancial o accidental— a otro, la Causa divina creadora confiere el acto de ser total a una esencia, que antes realmente no era; y que precisamente comienza a ser por la comunicación creadora del acto de ser.*

### 3. El hecho y posibilidad de la creación.

*Que Dios haya creado el mundo o le haya dado el ser desde la nada, es evidente. Porque Dios no puede haber hecho el mundo de una materia o de un sujeto anterior preexistente e increado, como creía Aristóteles. Porque tal materia o ente increado, sería por sí mismo y, por ende, sería el Acto mismo de Ser o Existir, y tal Acto puro de Ser, por su mismo concepto, dejaría de ser materia y sería el mismo Dios. Una materia o ente finito increado es contradictorio y, como tal, se diluye en el absurdo. Supuesta, pues, la Voluntad divina de comunicar o hacer partícipe de su ser a otros entes, que de sí realmente no son, Ella ha debido conferirles el ser desde la nada total: ha debido crearlos. Porque eso es crear: dar el ser a una esencia, que en sí misma realmente no es.*

*También apriori se puede probar que Dios es capaz de crear, aunque no hubiese realmente creado nada. Porque en el Ser infinito todo es infinito, también su Potencia, que es, por eso, Omnipotencia. Ahora bien, para que una Potencia sea realmente infinita tiene que obrar bajo la razón formal de ser —no de tal ser—, porque únicamente el ámbito del ser no tiene límites, es infinito. Pero poder obrar bajo la razón formal de ser, es poder crear; ya que crear es conferir el ser a una esencia, hacer que comience a ser, no tal ser, sino simplemente ser.*

*Por la misma razón, sólo Dios puede crear: porque todo ser participado es una esencia que no es, sino que tiene el acto de ser y que, por eso, obra siempre bajo la razón formal de tal ser y no de ser, como sería necesario para poder crear. Ningún ser participado puede, por consiguiente, crear. Todo efecto de la actividad de un ser participado es siempre finito, reducido al ámbito finito de su esencia o naturaleza.*

*Por la misma razón, la acción creadora es siempre infinita. El efecto creado, la creatura, será siempre finita, pues un Ser infinito es esencialmente imparticipado o increado e increable. Lo creado, por su mismo concepto de comunicación o participación del ser a una esencia finita, es esencialmente creado.*

*Pero la acción necesaria para crear, es decir, para comunicar el ser a una esencia desde la nada, es esencialmente infinita, porque sólo puede proceder de una Potencia infinita, capaz de obrar bajo la formalidad infinita de ser.*

*La creación del ser participado, así sea el inferior de todos en la escala de los seres, como un grano de arena, sólo es posible por la Omnipotencia o Potencia infinita de Dios.*

#### 4. La primera participación del acto de ser es por un Acto de Amor

*Dios no sólo puede crear, de hecho ha creado el mundo. Y lo ha creado (según lo dicho en el número 2) por vía de Inteligencia y Amor. Porque es la única manera como Dios puede crear.*

*De las infinitas esencias posibles, por un Acto puro de Amor, Dios libremente elige a las que va a conferir el acto de ser o existir.*

*Dios no puede tener otro Fin, al crear, que El mismo; pues de proponerse a la creatura como fin, lo haría dependiente y causado por ella. Por otra parte, tal Fin no puede ser algo que El quiera adquirir de la creatura, pues Dios, como Ser o Perfección infinita, no necesita nada fuera de El.*

*Dios crea, pues, sólo para dar, para hacer partícipe de su Ser o Perfección a otros seres a fin de que ellos manifiesten su Bondad divina. Esta participación y manifestación de la Perfección divina, constituye lo que se llama gloria de Dios.*

*Los seres materiales participan y manifiestan a Dios, lo glorifican inconsciente y necesariamente; mientras que los seres espirituales, como el hombre, lo han de glorificar formal consciente y libremente por el conocimiento y el amor y la aceptación de su ley.*

*Para que lo glorifiquen, material o formalmente, según se trate de seres materiales o espirituales, Dios crea o comunica el ser, a los que libremente elige, por un acto de Amor y de Inteligencia. De aquí que ninguna creatura exista necesaria, sino contingentemente, precisamente porque es elegida por Dios libremente para ser o existir. La libertad de la Causa creadora se trasunta en la contingencia del efecto creado.*

*Este primer acto de ser, por el que una esencia es creada y comienza a participar del Ser divino es, por eso y siempre, el efecto o fruto de un Acto de Amor divino.*

*Así como las esencias, dejarían de ser, perderían todo su contenido objetivo de posibilidad o participabilidad del ser, si Dios no las causase ejemplarmente con su Esencia y las causase formalmente con su Verbo o Inteligencia que las formula en su ser y de un modo necesario y, por eso mismo, eterno e inmutable; también los entes existentes dejarían de ser o existir, si la Voluntad o Amor Divino, guiado e identificado con la Inteligencia, como Causa eficiente no les comunicara libremente el ser. De este modo necesario y libre, depende, respectivamente, el que las esencias sean y necesariamente, y el acto de ser no sea, sino que sea poseído o recibido contingentemente.*

*Brevemente, si Dios dejase de pensar las esencias y de amar los actos de ser o existencias —de un modo necesario y libre, respectivamente— el ente participado dejaría de ser totalmente.*

*Refiriendo esta verdad al hombre, podemos decir que “somos porque Dios nos piensa y existimos porque Dios nos ama”.*

5. La participación del acto de ser por la creación es el don fundamental del Amor de Dios

*La creación, por la que la Voluntad o Amor divino libremente nos saca de la nada, y nos confiere el acto de ser o existir, es el don fundamental y primordial de Dios. Todos los demás dones del Amor de Dios se fundan en este Acto inicial de amor de Dios, que confiere y hace partícipe del acto de ser a una esencia. El conocimiento, la virtud, la salud, el perfeccionamiento humano y mil otros dones, aún los más admirables y supremos como los de la Redención de Cristo y la Gracia divina que nos hace partícipes de la vida de Dios, se fundan y son posibles por este primer y fundamental don: el acto de ser inicial y amorosamente conferido por el Acto creador de Dios.*

*Si Dios no nos hubiese amado con este primer Acto de Amor creador, que nos confiere el acto de ser o existencia, ningún otro don hubiéramos podido recibir de El.*

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

## LA METAFISICA CRISTIANA EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

### INTRODUCCION

"...antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis".<sup>1</sup> Esta afirmación de Santo Tomás de Aquino: "los filósofos antiguos, paulatinamente y como a tientas, llegaron al conocimiento de la verdad", tiene un sentido mucho más rico del que comúnmente se le atribuye y servirá como lema a esta meditación sobre la naturaleza de la metafísica cristiana, sus contenidos esenciales y sus métodos de enseñanza. El método de la presente meditación será, necesariamente, histórico - crítico desde el momento que será imprescindible considerar la génesis histórica de la metafísica cristiana y, al mismo tiempo, ir develando sus rasgos esenciales. Respecto de lo primero, me propongo mostrar que, así como no ha existido ni existirá nunca un pueblo que sea como el sujeto poseedor de una razón en estado puro, del mismo modo la razón filosófica griega no fue una razón filosófica pura sin elementos no-críticos o no-filosóficos de los cuales nunca se liberó y a los cuales jamás sometió a crítica. Trataré de mostrar, al mismo tiempo, que aquellos elementos no-filosóficos ínsitos en el pensamiento filosófico eran de naturaleza estrictamente mítica que impidieron a la filosofía antigua alcanzar verdades fundamentales de naturaleza, precisamente, filosófica. En otras palabras, que le impidieron lograrse como filosofía, es decir, como saber estrictamente racional. Como más adelante se verá, le cupo al pensamiento cristiano, iluminado por la Revelación sobrenatural (que tampoco es en modo alguno filosófica) la radical desmitificación del pensamiento antiguo permitiéndole eliminar los elementos no filosóficos y lograrse a sí misma como filosofía. En modo alguno se trata de proponer una suerte de paradoja sino de seguir fielmente el mismo desarrollo del pensamiento occidental sin dejarse atrapar por algunos prejuicios profundamente arraigados en el pensamiento moderno que han impedido ver con claridad hasta qué punto los filósofos antiguos debieron proceder paulatinamente y como a tientas en la investigación de la verdad.

Precisamente esos prejuicios, en su aspecto más anticristiano, han pretendido, so pretexto de un compromiso único con la realidad, que el que comienza a pensar no debe estar comprometido con teoría alguna, especialmente si es de inspiración cristiana y, al exponer los grandes problemas filosóficos, inmediatamente después de los griegos pasan a exponer el pensamiento moderno omitiendo la totalidad de la filosofía cristiana. Sin detenernos en la elemental

---

<sup>1</sup> *STh.*, I, 44, 2: un texto más detallado, en *De Pot.*, 3,5.

evidencia de que no es ni siquiera comprensible el pensamiento moderno sin la anterior filosofía cristiana ("dogmática" actitud es negar esta verdad), intentaré mostrar el progreso que el Cristianismo significó para la filosofía como filosofía.

## I

LA PERMANENCIA DEL MITO PREFILOSOFICO  
EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO

1. *Los orígenes*

Se ha dicho de diversos modos que el genio griego tenía una tendencia a racionalizarlo todo, como una suerte de vocación por la luz del logos: "el mito, el sentimiento, el pathos no son rechazados pero se les polariza hacia la autoconsciencia y la razón, sustrayéndolos progresivamente a su carácter práctico - afectivo y tendiendo hacia la condición de una teoriedad pura".<sup>2</sup> Esta actual opinión expresa una verdad que es el movimiento hacia la teoriedad pura; pero, el fondo no-racional y mítico no sólo "no es rechazado", sino que el movimiento hacia el logos nunca pudo desprenderse del todo de los mitos que he de llamar prefilosóficos. En este sentido, paréceme fundamental el aporte de Claude Tresmontant, quien ha destacado, creo que con razón, este fondo no racional y mítico de la filosofía griega.<sup>3</sup> No tomo el término "mito" como sinónimo de narración sin veracidad, puesto que es una operación propia del hombre y, de un modo u otro, expresa siempre alguna realidad, aunque de modo prelógico; en ese sentido es una narración que muestra, fija, repite y transmite un acontecimiento sacro, a través del cual podemos conocer toda una visión del mundo y de la vida; pero semejante narración, sin ser antirracional no es racional en el sentido que utilizamos esta expresión cuando aludimos a la argumentación racional. Desarrollo este tema en la nota al pie.\*

<sup>2</sup> GIUSEPPE FAGGIN, "El pensamiento griego", en *Historia de la filosofía*, dirigida por C. Fabro, vol. I, p. 22, Ed. Rialp, Madrid, 1965.

<sup>3</sup> CLAUDE TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*, trad. de A. Fernández González. Ed. Gredos, Madrid, 1961; *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, 246 pp., trad. esp., Ed. Taurus, Madrid, 1962 (la edición franc. Ed. du Cerf, París, 1956); *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizieme siecle*, 394 pp., Ed. du Seuil, París, 1964; una consecuencia de los anteriores libros —y en algunas conclusiones no siempre aceptable— es *Comment se pose aujourd'hui le probleme de l'existence de Dieu*, 428 pp., Ed. du Seuil, París, 1966.

\* Dada la multiplicidad de sentidos que hoy tiene el término *mito*, es menester indicar aquel que utilizo en la presente reflexión. Naturalmente, no tomo la expresión *mithos* en su acepción vulgar equivalente a narración sin veracidad alguna; por el contrario, en cuanto operación propia y exclusiva del hombre, constituye una dimensión humana. *Mitos* significa, al menos en los comienzos, opinión, regla, idea y, más tarde, indica por cierta narración opuesta a logos. No se trata entonces de un argumento racional ni de una especulación, sino de una narración que fija y transmite un acontecimiento actuado, por tanto, en el presente (conf. H. HAAG-VAN DEN BORN, *Diccionario de la Biblia*, ps. 1273-1276, ed. cast. de S. de Ausejo, Herder, Barcelona, 1963). Cuando semejante narración pierde algunos de estos caracteres o todos ellos, deja de ser mito; por tanto, aquella narración es un recuerdo y una repetición de un acontecimiento significativo situado en los orígenes (ya del mundo, ya del hombre); Vico, por eso, resumía en dos palabras la esencia del mito sosteniendo que es "vera narratio" (*Scienza Nuova*, 808, 814, ed. Nicolini) anterior al estado poético del hombre, propio de la "lógica" poético-teológica previa a la argumentación



Aunque se admita que en el pensamiento griego se opera una progresiva depuración de su transfondo mítico, sigue siendo estrictamente verdadero que semejante transfondo mítico siguió presente en la filosofía griega mientras la filosofía griega existió. En un primer acercamiento nos percatamos que ciertas ideas fundamentales son permanentes, como la de circularidad del proceso cósmico, claramente presente desde el orfismo hasta el mismo Aristóteles. La lucha de elementos contrarios (dualismo) inserta en el monismo de una naturaleza común a todos los cambios; la necesidad inflexible (no explicada ni definida nunca) íntimamente enlazada con la antiquísima idea del retorno cíclico; todo lo cual, como es lógico, excluye un comienzo absoluto del ser y postula la negatividad radical de la materia. Ni una sola de estas ideas deja de tener un remoto origen mítico fácilmente determinable, sobre todo después de las investigaciones más recientes.<sup>4</sup>

del *logos* y, por eso, previa, no contraria, a la filosofía. Es evidente que, en tal caso, aunque el *mithos* tiene dos aspectos, uno no acontecido (lo ficticio) y otro real (o que corresponde a alguna realidad), se sitúa en el ámbito de lo "cierto", anterior a la verdad lógica y al pleno ejercicio de la argumentación racional. De todos modos no será fácil, por no decir imposible, determinar el límite exacto donde concluye el mito y comienza el *logos* porque aunque el *logos* no excluye algún anterior humus mítico, son frecuentemente indistinguibles ya que el *mithos* es una operación precientífica del hombre y, como tal, constitutivamente suya; afirmado este aspecto esencial, el mito es la *narración que muestra, fija, repite y transmite un acontecimiento sagrado*; de ahí que podría afirmarse que el mito es la narración pre-lógica de carácter hierofántico que responde a la misma naturaleza del hombre.

En tal sentido, no puede negarse que el mito expresa una estrecha relación con la *realidad* puesto que manifiesta algo de ella o a la totalidad de ella, como acontece, por ejemplo, en los mitos cosmogónicos; pero debe recordarse que el *modo* como lo manifiesta es anterior al *logos* y a toda argumentación racional, aunque no sea necesariamente opuesto a ella; de ahí que, si bien puede decirse que en algunas filosofías se encuentra un mito fósil (como acontece en la filosofía antigua), no puede sostenerse en general que "todo sistema filosófico verdaderamente creador descubrirá en su entraña un mito fósil" (LUIS CENCILLO, *Mito*, p. 9, B. A. C., Madrid, 1970). De ahí que cuando hablo de "demitificación" en modo alguno intento desvalorizar el mito ni negar su presencia sino, solamente, afirmar que es posible y necesario (como hizo el pensamiento cristiano respecto del pensamiento antiguo) despojar y hasta anular mitos arcaicos que condicionaban la misma racionalidad de la filosofía. Lo cual para nada significa tener un concepto peyorativo del mito.

Por otra parte, en cuanto a la relación y pretendida supervivencia del mito en el Cristianismo, creo que es necesario y natural reconocer que "el cristianismo ha debido conservar al menos un comportamiento mítico" (MIRCEA ELIADE, *Mito y realidad*, p. 188, trad. L. Gil, Guadarrama, Madrid, 1968); pero una cosa es la recurrencia de la liturgia (que Eliade, sin movito profundo alguno llama "circular") y otra el que ella exprese precisamente "el tiempo lineal de la Historia" como expresamente reconoce Eliade; además, es impreciso decir que el Cristianismo "acabó por «cristianizar» a las Figuras divinas y a los mitos «paganos» que no se dejaban extirpar". El Cristianismo cambió su naturaleza confiriéndoles un "nuevo ser" que es lo que he denominado "transfiguración" (conf. más adelante, cap. I, Nº 4). Como la actividad mítica es operación prelógica del hombre, es siempre posible que el hombre formule nuevos mitos y algunos hayan sido formulados ya en el seno de la cultura cristiana. Pero la Iglesia siempre ha rectificado estas desviaciones y diversos "comportamientos míticos". La Biblia rechaza el mito, aunque el relato de ciertos hechos como los de los dos primeros capítulos del Génesis, adopte una forma mítica, por otra parte natural para el autor sagrado. Acertadamente dice el P. García Cordero que "en los relatos bíblicos, lo *mítico* aparece ya como totalmente superado por las experiencias religiosas de tendencias monoteístas; y lo *lógico* se manifiesta sólo en términos imprecisos, con grandes concesiones a lo imaginativo" (*Teología de la Biblia. Antiguo Testamento*, vol. I, p. 424, B. A. C., Madrid, 1970).

<sup>4</sup> De entre la copiosísima bibliografía, puede citarse: A. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., 311, 321, 558 pp., trad. de A. Morones, F. c. e. m., 1964, 1971, 1976, México; R. CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, 2ª ed., Presses Universitaires de France, París, 1972 (hay trad. cast.); LUIS CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, 463 pp., B. A. C.,

El venerable Homero, en innúmeros pasajes hace ver cómo los héroes son "impedidos por el hado" (II.II, 834); este hado ineluctable somete no sólo a los hombres sino a Zeus y a los dioses inmortales que "saben para cuál de ellos (de los héroes) tiene el destino preparada la muerte" (II.III, 309). Contra su fuerza necesaria nada pueden los dioses y es la misma Tetis quien dice a Aquiles "con hado funesto te parí en el palacio" (II.I, 415). Y así podríamos seguir el desarrollo tanto de la *Iliada* cuanto de la *Odisea*. Y el "hado funesto", "cruel", como le llama Homero a menudo, regirá el destino de los hombres. El mismo Zeus se le somete y, más que a él, a la Noche originaria contra la cual "se contiene de realizar ninguna cosa ingrata" (II.XIV, 261).

Aunque se ha sostenido la independencia entre Homero y Hesíodo, este último no altera la visión general del mundo del primero, pese a la opinión de Gigon que sostiene el enfrentamiento de Hesíodo con respecto a Homero.<sup>5</sup> Lo cierto es que, hacia el siglo VIII, los escritos hesiódicos acentúan el papel de la necesidad (*anánke*) en el cosmos y la misma explicación de la generación de los dioses por parejas, quizá indica la tendencia griega al dualismo; en efecto, lo que importa es, por un lado, el origen del mundo y, por otro, la jerarquía de los dioses. Respecto del origen, "en primer lugar, dice Hesíodo, existió el Caos; después Gea (Tierra) la de amplio pecho..."<sup>6</sup> Mientras el ya citado Gigon sostiene que la investigación de Hesíodo "se dirige a la búsqueda de lo que ya existía al principio", al compararlo con el Génesis de la tradición hebrea, indica que esta última "entiende el origen como la decisión de una voluntad absoluta que ha hecho lo primero". Mientras el Génesis comienza por una acción, Hesíodo y los griegos por una realidad primera.<sup>7</sup> Entre nosotros, y teniendo en cuenta que la traducción más propia de Caos es "abismo" (una suerte de hueco de nada o sin nada), López Salgado sostiene, en cambio, que este Caos es "la nada pura e ingenua"; de este modo, el pensamiento griego habría conocido la idea de Nada hasta tal punto que podría afirmarse "que el pensamiento heleno comienza a pensar y «explicar» los orígenes poniendo el Caos o la Nada pura al inicio de todo". Después, con los pitagóricos, atomistas y otros, "reificará esta nada y la convertirá en principio", mientras con los milesios y eleatas "la rechazará frontalmente, poniendo como único principio el ser".<sup>8</sup> Sea de esto lo que fuere, se acepte o no la idea de Nada en los griegos, no es eliminable ni en los orígenes ni menos en la generación jerárquica de los dioses, la necesidad ineluctable que supone

Madrid, 1970; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, California Univ. Press, 1951 (hay trad. cast.); MIRCEA ELIADE, *Mito y realidad*, 240 pp., trad. de L. Gil, Guadarrama, Madrid, 1968 (trad. de *Aspects du Mythe*, París, 1963); R. GUARDINI, *La mort de Socrate*, 269 pp., trad. por P. Ricoeur, Ed. du Seuil, París, 1947; *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, 163 pp., trad. de V. García Yebra, prólogo de Alvaro D'Ors, Madrid, 1948; F. JESI, *Mito*, trad. de J. M. García de la Mora, Ed. Labor, Barcelona, 1976; G. CUSDORF, *Mito y metafísica*, 290 pp., trad. de Néstor Moreno, Ed. Nova, Buenos Aires, 1960; CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, I y II, Plon, París, 1964, 1966.

<sup>5</sup> *Los orígenes de la filosofía griega*, ps. 14-15, versión de M. Carrión Gútiérrez, Ed. Gredos, Madrid, 1971.

<sup>6</sup> *Teogonía*, 116.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>8</sup> "La ascensión de las cosas desde la nada en la Teogonía de Hesíodo", *Sapientia*, XXVIII, 109, ps. 173, 176, 177-8, Buenos Aires, 1973.

un monismo fundamental; si tiene razón Gigon, por ejemplo, se excluye totalmente la idea de creación *ex nihilo*; si tiene razón López Salgado, no se excluye radicalmente la posibilidad de la idea de creación aunque, de hecho, *no se dio*. Luego, en ninguna de estas dos interpretaciones se afirma que los griegos hayan tenido la idea de *creatio*, aunque en la segunda posibilidad la creación es menos extraña.

Con la ausencia de la idea de creación o comienzo absoluto por un acto libre de Dios, se hacen presentes casi todos los principales mitos arcaicos: retorno cíclico, Cronos al comienzo, con el que, desde la eternidad, existe la ley de la Necesidad; la genealogía por rigurosas parejas de todos los dioses que recuerda las divinas generaciones de los gnósticos. Y, como veremos, aunque el logos haya ido depurándose del mito, este proceso jamás eliminó del todo al mito que se mantuvo, como elemento *prefilosófico* y *no-filosófico* a lo largo de la filosofía griega.

Todo lo cual se ve confirmado en los himnos órficos pues recogen, de remotísimo origen, el mito de la oscura divinidad de la Noche (*Nyx*) que es anterior a los inengendrados Caos, Erebo y Tártaro, como lo originario<sup>9</sup> desde el cual se presentan el dualismo, la maldad y oscuridad de la materia, la transmigración, el retorno cíclico, todo regido por la indescifrable necesidad. Ni el pensamiento griego en general ni la filosofía en particular discutieron más tarde ninguna de estas ideas que siguieron rigiendo el mundo de los antiguos, ya sea en su forma más explícita, ya racionalizadas por una suerte de tematización filosófica.

Pareciera que estas ideas fundamentales de origen mítico y no-filosófico, pueden reducirse a las más generales: el retorno cíclico y la necesidad. En tal caso es menester considerar que el mito del retorno cíclico (tan vinculado al movimiento eterno circular) expresa una visión monística del ser ya que supone un Uno primordial y también, *ab intra* del monismo, expresa una explicación dualista del mundo. Donde se ve que no existe oposición entre monismo y dualismo como podría parecer a primera vista. Esta aceptación del retorno cíclico es más propia de los filósofos que recibieron mayor influencia del orfismo (Heráclito, Empédocles, Platón y naturalmente los estoicos).<sup>10</sup> Y es rasgo común que la Divinidad esté comprometida con el proceso cíclico de tal modo que parecen suponer a las más antiguas cosmogonías que hacen surgir tanto el mundo como los dioses de alguna realidad primordial, como la Noche o el Caos que, a su vez, implica una suerte de regeneración del tiempo.

Como es sabido, no es ésta una idea propia y exclusiva de los griegos porque, para el hombre arcaico, como enseña Mircea Eliade, simplemente vivir significaba vivir según modelos extrahumanos conforme a arquetipos y en con-

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 6, 1071b, 25; conf. la clásica colección de O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlín, 1922; véase M. J. LAGRANGE, *Les Mystères. L'orfisme*, Lecoffre, París, 1937; THASSILO DE SCHEFFER, *Mystères et oracles helléniques*, cap. IV, trad. de A. Jundt, Payot, París, 1943.

<sup>10</sup> DIÓGENES LAERCIO, L. 1, proemio.

cordancia con los ritmos cósmicos a los que el hombre debía integrarse.<sup>11</sup> Es, en este sentido, conocida la doctrina caldea del Gran Año, su relación con los presocráticos, especialmente Heráclito y su transmisión a las gnosis provenientes del sincretismo iranio - griego - judaico.<sup>12</sup> En cuanto a la necesidad, pese al esfuerzo de racionalización típico de los griegos, conservaba entre ellos aquella sensibilidad arcaica expresándose *míticamente*. Como enseguida se verá, la necesidad (*anánke*) no se distinguía de su sentido metafísico o era ambigua y estaba detrás del destino (*moira*) o del fatum (*eimarméne*). Por más que se intente penetrar en los textos, la necesidad conservará cierta oscuridad casi inexpresable y, quizá por eso, fue misión del logos, es decir, de la filosofía, *racionalizar* esta idea que no era, precisamente, de origen filosófico. Este esfuerzo es visible en el logos heraclitano, en la noción de justicia (*dike*) que todo lo gobierna, en los textos pitagóricos y hasta en la misma idea del ser. Ya en sentido predominantemente físico, como en los atomistas, ya en sentido predominantemente metafísico, la necesidad conservará su oscuridad no del todo conceptualizable. El mayor esfuerzo en ese sentido lo realizó Aristóteles al identificar el sentido absoluto de la necesidad con los entes simples pero, aun en este caso, no eliminó para nada la necesidad del movimiento circular del cosmos.<sup>13</sup> De este modo, la necesidad conlleva siempre cierto fatalismo en el sentido de la *eimarméne*, ya sea el mitológico, tan bien expresado por Séneca cuando dice "eadem necessitas et deos alligat",<sup>14</sup> ya sea el filosófico que, en el fondo, es la expresión "racional" y madura del primero.

En consecuencia, aunque exista, en Aristóteles principalmente, el esfuerzo por liberarse del lastre de los mitos, es el mismo Aristóteles quien valoriza el mito en orden al pensamiento teórico. Cuando explica que los hombres comenzaron a filosofar a partir de la admiración, hace notar que, en los comienzos, fueron impresionados por los fenómenos más comunes (fases de la luna, por ejemplo) y, por eso, sostiene, "también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos".<sup>15</sup> Aristóteles no descalifica el mito y lo más sorprendente es que, teniendo conciencia de que no se confunde ya con la filosofía, él mismo, el propio Aristóteles, no logró zafarse de la impronta de ciertos mitos fundamentales, sobre todo, los referidos a los orígenes que son los más arcaicos que jamás puso bajo la crítica de su genial inteligencia. Dejando para más adelante la discusión de este tema apasionante, baste entonces con decir que el denominado "paso" o tránsito del mito a la ciencia racional no es nada claro. Algunos historiadores de la filosofía antigua insisten en mostrar que, con el transcurso del tiempo, los mitos fueron perdiendo preponderancia. Santo Tomás diría, entonces, que buscaban como a tientas y paulatinamente, pero que semejante esfuerzo de desprendimiento no se logró plenamente nunca desde dentro de la misma metafísica griega. El mito no-filosófico, pre-filosófico y, en ese sentido, pre-

<sup>11</sup> *El mito del eterno retorno*, ps. 107-108, trad. de R. Amaya, Emecé, Buenos Aires, 1952.

<sup>12</sup> MIRCEA ELIADE, *Op. cit.*, ps. 97-98.

<sup>13</sup> Acerca de los cinco sentidos posibles de la necesidad, conf. *Met* V,5,1015ab.

<sup>14</sup> *De Prov.*, 5.

<sup>15</sup> *Met.*, I,2,982b.

racional, siguió dominando el pensamiento heleno. Lo cual puede comprobarse en una rápida consideración de la tradición filosófica antigua.

*2 Los supuestos no-filosóficos  
en los filósofos anteriores a Aristóteles  
y su continuidad en el pensamiento posterior*

Quizá el texto más venerable sea el fragmento de Anaximandro, (siglo VI) transmitido por Simplicio: "Anaximandro dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es lo «infinito»... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo»".<sup>16</sup> Como en todo el pensamiento arcaico un principio primordial (en este caso el *ápeiron*) es el origen en cuyo seno perpetuamente se produce el movimiento de generación y destrucción como regreso repetido al origen, según la ineluctable necesidad. La justicia, como pago al delito cometido, "fue aplicada a la sucesión de los fenómenos de la naturaleza por la primera filosofía naturalista",<sup>17</sup> según el orden del Tiempo. Todos los elementos ya descritos están presentes en este fragmento. El mayor número de testimonios, permite ampliar nuestras noticias respecto el *pneuma* de Anaxímenes en cuyo seno ("el todo que es el aire") se produce la condensación y la rarefacción convirtiéndose en los elementos,<sup>18</sup> todo lo cual supone la eternidad del movimiento gracias al cual se produce la transformación,<sup>19</sup> ya que "el movimiento existe desde siempre".<sup>20</sup>

La eternidad del movimiento, la circularidad del dinamismo cósmico, suponen el eterno retorno o la reiteración de lo mismo que, en el pitagorismo, se une con mayor evidencia que en otros, con la transmigración de las almas. Una vez que los pitagóricos han afirmado la inmortalidad del alma, afirman que "periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo".<sup>21</sup> Aceptado el hecho de la vida como un círculo sin comienzo ni fin, resulta clarísimo el sentido del siguiente texto de Eudemo: "Se podría perma-

<sup>16</sup> DIELS-KRANZ, 12A9 y 12B1. Cito la traducción de C. Eggers Lan en la edición castellana *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., por C. Eggers Lan, V. E. Juliá (I), N. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce, C. Eggers Lan (II), A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz de Brures, N. Cordero (III), Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 1978, 1979, 1980. Esta edición castellana, preparada totalmente por investigadores argentinos, honra a la ciencia argentina pues, a mi criterio, es la única de la lengua castellana. En adelante, además de la consabida referencia a la obra de H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., desde 1951-26, Berlín, en adelante, irá entre paréntesis el número correspondiente a la enumeración de la edición Gredos (simbolizada por una G). También utilizo a G. S. KIRK-E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1957, reimp. 1962, 1966; trad. castellana *Los filósofos presocráticos*, 686 ps., trad. de J. García Fernández, Ed. Gredos, Madrid, 1969.

<sup>17</sup> MARTIN P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, p. 49, trad. de M. Sánchez Ruipérez, Ed. Gredos, Madrid, 1953.

<sup>18</sup> DK.13 A 8 y 13 A 5 (G I, 200, 201).

<sup>19</sup> DK.13 A 5 (G I, 203).

<sup>20</sup> DK.13 A 6 (G I, 205).

<sup>21</sup> DK.14.8.a (G I, 310); conf. también DK.14.1 (G I, 313).

necer en la duda, si el mismo tiempo nace, como algunos dicen, o no... Si se debiera creer a los pitagóricos, de la misma manera que las cosas idénticas por el número, así, yo también volveré a hablar, teniendo este bastoncillo en la mano, y vosotros estaréis sentados como ahora, y de la misma manera se comportarán todas las demás cosas, y hay que pensar que el tiempo sea el mismo. Pues, siendo también uno solo el movimiento mismo, igualmente, de muchas cosas iguales, será una e idéntica la anterior y la sucesiva, y también su número; todas las cosas las mismas, entonces, incluyendo también el tiempo".<sup>22</sup> Dejando las discusiones internas a los especialistas, es suficiente para el fin de esta meditación, reconocer aquí el íntimo parentesco de estas doctrinas con los mitos órficos (preexistencia, inmortalidad, transmigración, reiteración cíclica) y la búsqueda de la conciliación entre unidad y pluralidad en base al dualismo y oposición entre "limitado" e "ilimitado". Nuevamente encontramos formulados ciertos elementos pre-establecidos por una tradición anterior a la filosofía crítica pero que, supone, luego, ciertas conclusiones inevitables en filosofía: Ante todo, la eternidad del ser que, en Jenófanes (siglo V) se expresa en la imposibilidad de un comienzo absoluto de lo existente. Es evidente la dependencia respecto de los mitos de la necesidad y de la circularidad del todo, cuando dice Jenófanes: "es imposible, si algo existe, que nazca...".<sup>23</sup> De ahí que, el carácter inengendrado y eterno del Uno, suponga que este Uno es esférico, "equidistante del centro en todas direcciones".<sup>24</sup> Es, simplemente, imposible, que el ser provenga del no-ser. En esta perspectiva, pese a todas las ricas diferencias, divergencias y oposiciones existentes entre los filósofos y las escuelas, no hay sino acuerdo esencial con respecto al cosmos eterno de Heráclito (h. comienzos del siglo V) que es "el mismo para todos... que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida".<sup>25</sup> De ahí que, el cambio según el cual el cosmos se genera, siendo "un camino hacia arriba y hacia abajo",<sup>26</sup> responda a una "necesidad fatal",<sup>27</sup> ya que todo "ocurre según discordia y necesidad".<sup>28</sup> En este marco se comprende el fuego periódico (lo divino) íntimamente ligado al destino como razón modeladora de las cosas a partir del movimiento de contrarios.<sup>29</sup> Los antiquísimos mitos tienen ahora un alto grado de racionalización, aunque el genio filosófico de Heráclito no haya puesto en duda que el comienzo y el fin sean comunes como en un círculo eterno según la Necesidad.

Este grado de racionalización alcanza un nivel aún más eminente si cabe en la "esfera bien redonda" del ser parmenídeo, presencia eterna sin fisuras; obsérvese que es el Hado el que "lo ha forzado a ser íntegro e inmóvil"<sup>30</sup> y que la revelación de la diosa muestra a Parménides que le ha sido enviado

<sup>22</sup> RODOLFO MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, vol. I, p. 73 (Eudemo, *Física*, II, 3, frag. 51).

<sup>23</sup> DK.21 A 28 (G I, 460).

<sup>24</sup> DK.28 A 23; 28 B 8, 42-44 (G I, 461, 462).

<sup>25</sup> DK.22 B 30-31 (G I, 614).

<sup>26</sup> DK.22 A 1 (G I, 615).

<sup>27</sup> DK.22 A 5 (G I, 620).

<sup>28</sup> DK.22 B 80 (G I, 623).

<sup>29</sup> DK.22 A 8 (G I, 642).

<sup>30</sup> DK.28 B 8, 37-41 (G I, 910).

por obra del derecho y la justicia (Temis y Dike). El Hado y la Justicia, la eternidad de lo que es, implican la circularidad de lo mismo sobre lo mismo: "Pero puesto que hay un límite último, es completo en toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda, equidistante del centro en todas direcciones..."<sup>31</sup> El mundo parmenídeo es, pues, como el enroscamiento de anillos uno en el otro, de modo que "el más central de todos los anillos mixtos es tanto (principio) como (causa) del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves, Dike y Necesidad".<sup>32</sup> De modo que "Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí mismo, y así permanece en su posición; pues la poderosa Necesidad lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea en su torno".<sup>33</sup> La antigua idea mítica de la Necesidad está más presente que nunca, pues "todo sucede según Necesidad"<sup>34</sup> en la circularidad del ser eterno. Este monismo, como siempre, implica un dualismo que, en este caso, reaparece en la vía de la opinión al postular los dos principios (fuego y tierra) explicativos del cosmos; reaparecen aquí, con toda su fuerza, diversas ideas míticas cosmogónicas que, precisamente por ser tales, no son filosóficas aunque han sido (como en la parte metafísica del poema) racionalizadas por la razón filosófica. Y así, sea en la negación de toda posible generación a partir de la nada en Meliso,<sup>35</sup> sea en la afirmación de la ley de la Necesidad en Empédocles,<sup>36</sup> aquellos espontáneos y acríticos elementos míticos corren por las mismas arterias de la reflexión filosófica. En la eterna circularidad de lo real, hay, para Empédocles, "un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de los dioses, eterno, sellados con vastos juramentos, y denomina Necesidad al cambio de lo Uno hacia lo múltiple en virtud del Odio, y de lo múltiple hacia lo Uno por obra de la Amistad".<sup>36</sup> Y así, el mito arcaico de la repetición (sea en sus forma más antigua, sea en su formulación más reciente del eterno retorno, que implica la presencia de la "insoponible Necesidad" no fue puesto en duda, ni dejó de estar íntimamente entrelazado con una especulación filosófica que, por eso, no puede pretender, hoy, ser presentada como en estado de pureza "racional".

Quizá pudiera pensarse que los sofistas y el mismo Sócrates, por haber vuelto su atención al hombre y los problemas prácticos, se liberaron del dominio del pensamiento mítico prefilosófico. Y, en realidad, no es así, porque no hay razón alguna ni existe ningún indicio que nos permita sospechar que la sofística, más allá de su frívolo escepticismo, eludió el trasfondo mítico del pensamiento griego. Mucho menos podría afirmarse de Sócrates ya que, aun prescindiendo de las influencias más probables como las de Heráclito, Anaxágoras y los pitagóricos, su afirmación del orden cósmico, de una Razón divina ordenadora y la preexistencia de las almas, muestra que lejos de desear los mitos primitivos, están en su pensamiento fuertemente presentes. Si

<sup>31</sup> DK.28 B 8, 42-29 (G I, 927).

<sup>32</sup> DK.28 A 37 (G I, 963).

<sup>33</sup> DK.28 B 8, 29-31 (G I, 967).

<sup>34</sup> DK.28 A 32 (G I, 970).

<sup>35</sup> DK.30 B 1 (G II, 138); DK.30 A 5 (G II, 162).

<sup>36</sup> DK.31 B 115 (G II, 445).

nos atenemos al testimonio tan conocido de Jenofonte, "es preciso creer que la Razón interior al Universo dispone todas las cosas según su beneplácito",<sup>37</sup> que es inmanente al cosmos, naturalmente no creadora del mismo. Por aquí no solamente se insinúa la identificación de Sócrates con la circularidad eterna y la Necesidad, sino que explica la insuficiencia de su propia doctrina moral.

Los mitos de "creación", los mitos arquetípicos (Ideas), los cosmogónicos, los de repetición y construcción, los de la eternidad del movimiento circular, los de la androginia humana, los de la purificación, los de dualismo radical, los de simbolismo celeste y tantos otros, adquieren una extraordinaria fuerza en el pensamiento platónico. No solamente los mitos constituyen maneras de expresar lo que es directamente inaprehensible, sino que manifiestan el contenido de toda la doctrina de Platón en la que sería superfluo detenerme. Sin disminuir un ápice el valor filosófico de sus doctrinas, en la medida en la cual todo ente singular sólo es real en cuanto participa o imita un Modelo, puede sostenerse que las Ideas son los Arquetipos típicos de las culturas míticas prefilosóficas; sin comprometerme con ciertas conclusiones del ya citado Mircea Eliade, tiene lógica decir que "Platón podría ser considerado... como el filósofo por excelencia de la «mentalidad primitiva»"; en la medida en la cual la imitación de los Arquetipos (Ideas) tiende a la abolición del tiempo, mera "imagen móvil de la ternidad",<sup>38</sup> se justificaría sostener que "el gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición".<sup>39</sup> Para el fin de la presente reflexión, basta considerar que la división de la realidad está regida por los Arquetipos que justifican la distinción entre la "llanura de la Verdad" (Ideas)<sup>40</sup> y el cosmos donde pueden descubrirse los grados del ser y del conocimiento. Si se piensa, entonces, que aquí engarza necesariamente el concepto de filosofía como "purificación", se vuelve evidente que el genio filosófico de Platón, en lugar de excluir el mito prefilosófico de su especulación, lo *racionalizaba* hasta conferirle categoría metafísica; lo mismo debe decirse del dualismo radical de su filosofía, en cuyo seno las Ideas, en la cúspide de la realidad, poseen tal grado de perfección que no pueden ser creadoras del mundo de la materia, contaminándose con ella. Las almas inmortales, sobre la parte superior del cielo, conducidas por el movimiento circular de la bóveda celeste contemplan la Verdad, miran "la realidad que verdaderamente es"<sup>41</sup> y tal es la manifestación de su naturaleza; en cambio (luego de la narración del mito del auriga) las almas que han *caído* en la materia, residen en un "sepulcro" que llamamos "cuerpo", que nos rodea y al que estamos *encadenados*.<sup>42</sup> La *negatividad de la materia*, destructora y disolvente, pesada, opaca, prepara las precisiones de Plotino sobre la materia como "mal originario"<sup>43</sup> o como no-ser<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> *Memorabilia*, I, 4.

<sup>38</sup> *Timeo*, 37d.

<sup>39</sup> MIRCEA ELIADE, *Op. cit.*, p. 46.

<sup>40</sup> *Fedro*, 248b.

<sup>41</sup> *Fedro*, 247c.

<sup>42</sup> *Fedro*, 250c.

<sup>43</sup> *Enn.*, I, 7, 3 (ed. Bréhier).

<sup>44</sup> *Enn.*, III, 6, 7.



Este carácter negativo de la materia está implícito o explícito en todos los mitos arcaicos. El mundo supraceleste no puede contaminarse con ella y este es el motivo fundamental de la aparición de algún "ser divino" (el Demiurgo) para que genere el mundo de aquí abajo. Esta negatividad oscura, a todo pre-existe y de ahí que la eternidad de la materia acompañe todo sistema de pensamiento no liberado totalmente del dominio del mito. En el universo platónico, contrariamente al mundo cristiano, el cosmos no ha sido hecho para el hombre sino el hombre para el cosmos; en el cosmos, una de sus partes y sólo una de sus partes más pequeñas, es el hombre "que tiende hacia el todo y a él mira siempre".<sup>45</sup> Mientras en el universo de un Gregorio de Niza, todo el cosmos, "toda la creación... estaba pronta" esperando al hombre que es el dueño y el contemplador suyo,<sup>46</sup> en el cosmos de los mitos arcaicos, el hombre es solamente una "porción" del cosmos, como dice Platón. El pensamiento platónico no sólo no está en pugna con respecto a la tradición mítica, sino que, en cierto modo, es como su culminación. La filosofía racionaliza los mitos más originarios y les confiere la belleza y el rigor de la dialéctica platónica.

Esta racionalización de los trasfondos míticos prefilosóficos que informan la metafísica griega son, como lo ha mostrado Tresmontant, "de origen no racional ni objetivo, sino religioso y mítico".<sup>47</sup> Esta tradición alcanza, con el helenismo, no sólo un máximo desarrollo, sino el carácter de una vigorosa reacción coincidente con la ruptura de la antigua polis que, en manos de Alejandro, se expande por el mundo conocido. El estoicismo en todas sus fases históricas (primitivo, medio e imperial) restaura, precisamente, las ideas madres dependientes de mitos arcaicos: Sobre el trasfondo de la sustancia identificada con la materia eterna (materia-fuego-logos), el cosmos se transforma cíclicamente al modo de Heráclito. Por un lado, Dios inmanente al mundo, es el *lógos spermatikós* (que más tarde será interpretado muy diversamente por los Padres griegos) que genera al mundo<sup>48</sup> en cuyo seno van germinando los seres singulares. El mito del *eterno retorno* es expuesto con mayor fuerza como puede verse en el conocido pasaje de Nemesio: "Dicen los estoicos que cuando los astros en su movimiento hayan tornado al mismo signo y a la propia longitud y latitud en la que se encontraba cada uno al principio, cuando por primera vez se constituyó el universo, en esos ciclos de los tiempos se cumple una conflagración y destrucción de los seres; y de nuevo, desde el principio, se retorna al mismo orden cósmico; y de nuevo, moviéndose igualmente los astros, cada suceso acaecido en el ciclo precedente, vuelve a cumplirse sin ninguna diferencia. Efectivamente, existirá nuevamente Sócrates, existirá Platón y cada uno de los hombres con los mismos amigos y conciudadanos; y serán creídas las mismas cosas y discutidos los mismos argumentos, y retornará igualmente cada ciudad, pueblecillo y campiña. Y este retorno universal

<sup>45</sup> *Leyes*, 903c.

<sup>46</sup> *De hominis opificio*, 432c (prefacio).

<sup>47</sup> *Estudios de metafísica bíblica*, p. 21.

<sup>48</sup> DL, 7, 156.

se cumplirá no una sola, sino muchas veces; más bien las mismas cosas retornarán al infinito y sin término".<sup>49</sup>

El transfondo religioso y mítico no está presente sólo en la repetición y transformación cíclica del cosmos esférico, sino en la inevitable *necesidad* que, desde los himnos órficos, han heredado los estoicos. A esto es conveniente agregar que algunos estoicos suelen polemizar con otros miembros de la escuela acerca de las conflagraciones periódicas, pero sólo para proponer, en cambio, la aristotélica eternidad del mundo que equivale a una forma aparentemente diversa del mito subyacente de la repetición. Es lo que pasa con pensadores secundarios como Diógenes de Babilonia o Espeucipo. Por otra parte, he elegido el estoicismo para mi exposición en esta parte de mi reflexión, pero sólo como prototipo, ya que las ideas de un movimiento eterno, la dinamicidad de los átomos bajo el dominio de la necesidad y el destino, son también típicas de otras escuelas como el epicureísmo.<sup>50</sup> Y así, si el lector se tomara el trabajo de analizar los textos y testimonios de los eclécticos, como Panecio y Posidonio se vería obligado a pasar ya de las conflagraciones cíclicas a la tesis de la eternidad del mundo, del monismo cósmico al entendimiento agente separado que, en verdad, conlleva un compromiso interno tanto con el monismo cuanto con la eternidad del movimiento (Alejandro de Afrodiasias). De ahí que no deba sorprendernos que, ya en el siglo II de nuestra era, cuando un pensador como Celso se decide a polemizar con el Cristianismo en nombre de la tradición helénica, sostenga la negatividad de la materia con la cual Dios no puede tener contacto alguno (de ahí la imposibilidad de la Encarnación del Verbo), reafirme la imposibilidad de la idea de creación y repita, una vez más, la doctrina mítica del eterno retorno. El neoplatonismo de los judíos alejandrinos, ejemplarmente el de Filón, contemporáneo de Jesucristo (40/30 a JC. - 40/50 p.JC.) y pese a su extraordinaria importancia histórica cada vez más acentuada en las recientes investigaciones, no logra superar ciertas ideas básicas dependientes de mitos prefilosóficos. Ante todo, deben tenerse en cuenta las vacilaciones de Filón en relación con la idea de creación que hereda de su propia tradición, y la negatividad de la materia eterna; estas vacilaciones avalan la opinión de Bréhier en el sentido de que no sería la materia objeto del acto creador,<sup>52</sup> sobre todo porque la materia degradaría a Dios por su solo contacto. La misma introducción de los seres intermedios entre Dios y el mundo (las Potencias) pone de manifiesto la negatividad de la materia que se comporta con la misma raíz del mal. Antiquísimas ideas helénico-míticas y cabalístico-sincretistas parecen prevalecer. Sea cual fuere el resultado de los estudios más recientes sobre Filón sobre cuyo pensamiento ha crecido grandemente el interés, no parece que los mismos puedan eliminar ni las vacila-

<sup>49</sup> Cito la traducción de R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, II, p. 126 NEMESIO, *De natura hom.*, 38); para un trabajo más meticuloso, las fuentes en H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903-5, 1924; utilizo frecuentemente la edición italiana de N. FESTA, *I fragmenti degli Stoici antichi*, ordinati e raccolti, Laterza, Bari, 1932-5.

<sup>50</sup> Conf. DL., X, 38-9; X, 43-4; X, 61.

<sup>51</sup> Conf. ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 42 y numerosos textos en los que Orígenes responde a las críticas formuladas por Celso al Cristianismo en su obra *Doctrina verdadera* (*Alethés logos*).

<sup>52</sup> *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 81, París, 1950.

ciones ni las incongruencias debidas a la presencia de elementos ya míticos, ya puramente sincréticos. Esto es suficiente para el fin de la presente reflexión.

### 3. *La importancia y la ambigüedad de Aristóteles*

De intento he pasado por alto a Aristóteles en este rastreo del trasfondo mítico no-filosófico del pensamiento griego porque, por un lado, parece que el Estagirita lo supera y, por otro, puede demostrarse que aún domina su pensamiento en aspectos esenciales. Esta ambigüedad, aparente quizá, debe ser aclarada puesto que, para muchos, Aristóteles representa la quintaesencia de la pureza racional, científica y a-mítica del pensamiento filosófico. Por ahora, he de limitarme al análisis de ciertas líneas esenciales de su filosofía ya que semejante examen es suficiente para el fin de la presente reflexión.

Es muy esclarecedor el estudio del libro XII de la Metafísica, en el cual el Estagirita distingue las sustancias sensibles (mundo terrestre), las sustancias eternas (mundo físico celeste) y, por fin, la sustancia supracelste y divina (Acto puro). Mientras el mundo terrestre está sujeto al movimiento rectilíneo, las sustancias celestes que se ordenan en las esferas alrededor de la Tierra, se mueven con *movimiento circular* y el mismo mundo terrestre es afectado por alguna circularidad nunca bien definida ni precisada.<sup>53</sup> La relación existente entre generación y corrupción —entre materia y forma en el fondo— supone cierta circularidad en la naturaleza bajo el dominio del movimiento circular celeste.<sup>54</sup> Es decir que el mismo movimiento local de las sustancias terrestres (estudiado por Aristóteles en el libro VIII,4 de la Física) está bajo el dominio de la circularidad con la cual se mueven las sustancias celestes compuestas. Y, como se sabe, ya el movimiento circular de los astros, ya el mismo orden cíclico del mundo, son eternos; de ahí que *la eternidad del mundo, el movimiento circular y el eterno retorno se implican* y hacen impenable la creación como producción del *ser* total de los entes. Pero, a su vez, no perdamos de vista que eterno retorno, movimiento circular y eternidad del mundo dependen de mitos prefilosóficos o son racionalizaciones de mitos arcaicos.

Del mismo modo, en Aristóteles el tiempo tiene que ser eterno y continuo como lo es el movimiento; en efecto, el movimiento circular une su término con su principio y es, por eso, el único perfecto: "el movimiento circular no está jamás en los mismos puntos, mientras que el movimiento rectilíneo está repetidamente en los mismos".<sup>55</sup> De ahí que no sólo en el movimiento rectilíneo sino también en el semicircular es posible eludir la coincidencia en los mismos puntos, salvo el circular que, por eso, es el único perfecto. Y, como por otra parte, Aristóteles ya ha mostrado la eternidad del movimiento,<sup>56</sup> debe

<sup>53</sup> Conf. *Met.*, todo el L. XII, 1-5 (clases de sustancia) y XII, 7 (sustancia eterna); también, especialmente, XII, 5, 1071 y siguientes.

<sup>54</sup> *Phys.*, I, 9, 192ab.

<sup>55</sup> *Phys.*, VIII, 8, 264b15.

<sup>56</sup> *Phys.*, I, 1, 251ab.

decirse que el movimiento perfecto —que rige todo otro movimiento— es el movimiento *eterno y circular*. Por eso estoy convencido que el sistema de las esferas celestes concéntricas de la cosmología aristotélica,<sup>57</sup> está en dependencia necesaria respecto del movimiento cíclico-eterno y, en el fondo, del mito del eterno retorno. A su vez, el Primer Motor de la Física, en el complicado sistema de esferas concéntricas, propio de la astrología de la época, mueve con movimiento circular continuo y eterno de modo que las esferas se mueven sincrónicamente.<sup>58</sup> Este Motor, inmanente al mundo y causa mecánica del movimiento, está subordinado al Acto Puro que es el principio del movimiento de todos los seres; de este modo, no sólo no puede existir contradicción entre el Primer Motor de la Física y el Acto Puro de la Metafísica sino que este último mueve sin ser movido y es trascendente al mundo, allende el mundo celeste. Dicho ahora de otro modo, el Acto Puro del libro XII de la Metafísica es el *principio del movimiento circular y eterno* del Primer Motor descrito en la Física.

No puede ser otro el sentido de las palabras de Aristóteles: “de tal principio (el Acto Puro) penden el Cielo y la Naturaleza”.<sup>59</sup> En cuyo caso, como ya dije, Aristóteles no intenta superar ni se lo propuso nunca, el movimiento circular-eterno que supone, inmediata o mediatamente, el eterno retorno. Nuevamente me parece oportuna la afirmación de Tresmontant: “la idea de la eternidad del mundo nos conduce lógicamente a reasumir los temas del Eterno Retorno, del Gran Año...”,<sup>60</sup> de la periodicidad en el cosmos, como necesario resultado de una explicación de la mutabilidad del mundo físico. Aunque la doctrina del acto y la potencia permitía y permite la superación total del movimiento circular, *de hecho* Aristóteles jamás lo hizo y siguió sin percibir que un elemento no-racional y no-filosófico, religioso y mítico, se deslizara en la médula misma de su filosofía.

Este motivo profundo y el cuadro doctrinal descrito explica por qué la noción de materia no cambió sustancialmente. Si la materia, por un lado, existe desde toda la eternidad y, por otro, resulta incorruptible, es evidente que ambos caracteres están exigidos por la eternidad del mundo y la circularidad del movimiento; en tal caso, aunque se ha avanzado muchísimo desde que la realidad y positividad ontológica de la materia aparecen en Aristóteles,<sup>61</sup> sin embargo, la eternidad de la misma, consecuencia de la eternidad del mundo y del movimiento, se mantendrá absolutamente. Más aún: ambos principios del ser físico sensible, la materia y la forma, son eternos y, en cada uno, podemos reconocer la posibilidad de remontarnos al Acto puro. La lectura atenta del libro IX de la Metafísica donde el Estagirita expuso la doctrina del acto y la potencia, confirma esta tesis. Si es así, en la presencia de este elemento no-filosófico recibido por la larga tradición religiosa griega, está la ex-

<sup>57</sup> Conf. *De Caelo*, I y II y *Met.*, XII, 8.

<sup>58</sup> *Phys.*, VIII, 6, 259b32 y siguientes.

<sup>59</sup> *Met.*, XII, 7, 1072b14; para una exposición meticulosa de este arduo problema, conf. RENÉ MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, J. Vrin, París, 1930.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>61</sup> *Met.*, VII, 7, 1032a15; VIII, 1, 1042a27.

plicación de la insuficiencia de la antropología aristotélica evidenciada en *De generatione animalium* II,3 y, sobre todo en *De Anima* III,5. Obsérvese que al doctrina aristotélica sobre la vida intelectual significó un gran salto adelante en la explicación de la naturaleza del hombre como unidad sustancial de alma y cuerpo por la aplicación de la doctrina del acto y la potencia; sin embargo, la eternidad de ambos principios, materia y forma, produce la oscuridad y ambigüedad de *De Anima* III,5, pues si el entendimiento agente es "separable, sin mezcla e impasible" y, si, una vez separado, es "inmortal y eterno", la razón primordial de su separabilidad e inmortalidad es la eternidad de la forma; si a esto se agrega la corruptibilidad del entendimiento pasivo, la ambigüedad resulta insuperable como lo muestran las más diversas interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía. No es, ni debe ser, mi intención, volver sobre semejante tema tan doctamente considerado por muchos especialistas, sino insistir en que esta ambigüedad está en dependencia respecto de la eternidad de materia y forma y, a su vez, esta doctrina general es expresión de la eternidad y circularidad del universo.

Es evidente, y ha sido dicho frecuentemente, que tanto la ambigüedad de Aristóteles como la insuficiencia de la filosofía griega, son debidos a la ausencia de la noción de *creatio ex nihilo*; pero lo realmente interesante es saber *por qué* los griegos (y Aristóteles) no llegaron a concebir la idea de creación. Por otro lado, también se ha sostenido, desde posiciones generalmente hegelianas, que la noción de creación es la intrusión de un elemento irracional en la racionalidad de la filosofía. Analicemos ambas cosas, aunque la solución de la primera cuestión conduce a la solución casi espontánea de la segunda.

Ya sea por la consideración de la propia doctrina aristotélica de la potencia y el acto, ya por la doctrina sobre el ser, se hace evidente que la subsistencia, explícita o implícita, de una concepción del mundo fundada en ideas míticas no-filosóficas, imposibilitó de hecho el acceso de la filosofía aristotélica a la idea de creación. En efecto, Aristóteles ha enseñado que el acto es limitado por la potencia; es evidente que el acto no se limita por sí mismo porque sería absurdo que una perfección se autolimitara; donde se sigue que debe serlo por otro principio *distinto* del acto aunque unido a él en tal ente concreto. Esto es doctrina aristotélica cuya lógica interna conduce (o debe conducir) a la afirmación de que tal cosa tanto tiene de *ser* (la máxima perfección de la cosa) cuanto tiene de acto. De ahí que no sólo el acto se multiplica en virtud de la potencia, sino que conduce al Acto puro que, por no tener potencia alguna, es ser perfectísimo, causa del ser mismo de los entes mezclados de potencia. Y ser causa del ser del efecto es la creación. Luego, en los principios de la doctrina aristotélica se contiene virtualmente la idea de creación *ex nihilo*, aunque, de hecho, Aristóteles no sacó esta conclusión. El P. Manser ha visto esto con claridad y sostiene: "Aristóteles identificó lo «aeternum» con lo «necessarium». Sobre el desarrollo de su sistema... se cierne una necesidad rígida, plúmbea, oscura, oprimente, universal, la *anánke* de los antiguos griegos, cuyo principio más profundo era en Platón y Aristóteles la materia prima eterno-necesaria... Y, sin embargo, estaba lógicamente incluida en sus principios metafísicos. Su principio metafísico fundamental, *próteron enérgeia*

*dinámeos ésti* (Met. VIII,8,1049b5), lo actual es antes que lo potencial, tendría que haberle llevado lógicamente a la creatio, y esto, en primer término, en lo relativo a la *materia prima*. Esta, como ser real-potencial, tenía... que ser producida. No podía ser generada, puesto que ella es la condición previa de toda *génesis*. Tampoco podía ser una *emanatio* divina, porque Dios, según Aristóteles, es absolutamente espiritual-inmutable. ¿Qué es lo que quedaba entonces? Nada menos que una creatio ex nihilo. ¡Cuán lógica hubiera sido ésta! Pero Aristóteles declaró a la materia prima eterna y necesaria, *ex anánkes*.<sup>62</sup> El propio Manser insinúa la causa de esta inconsecuencia lógica de Aristóteles respecto de su propia doctrina del acto y la potencia cuando dice que sobre él se cernía "la *anánke* de los antiguos griegos" y que ni siquiera su genio superó por completo "el espíritu y la cultura de su época y de su pueblo".<sup>63</sup> Así pues, la "presión" que siglos de cultura ejercían sobre Aristóteles, le impidió despojarse totalmente de un lastre arcaico no-filosófico.

Pero es más profundo todavía este problema, si se piensa que la doctrina del acto y la potencia implicaba la participación trascendental del ser como acto (de ser) en todo ente; esta distinción, que hubiera significado una incommensurable revolución, de hecho Aristóteles no la formuló. A pesar de la gran distancia que existe entre el P. Manser y el P. Fabro en la interpretación del tomismo, el P. Fabro ha mostrado que, en cuanto todo ente se compone de potencia y acto, equivale, en la misma medida, a la distinción entre participante y participado: En cuanto toda creatura se dice ser por participación, es menester que todo ente por participación se divida en participante y participado, lo que equivale a la composición de acto y potencia.<sup>64</sup> En tal caso, vuelve a quedar expedito el camino para concebir el acto de ser o *esse* como puro don por parte del *Ipsum esse subsistens*. Pero esta doctrina, aunque *puede* ser concebida en la lógica de la filosofía aristotélica, no es doctrina aristotélica. De hecho, el Estagirita, dominado por los mitos arcaicos de la repetición, del movimiento circular-eterno, de la necesidad de la materia, estuvo a incommensurable distancia de la posibilidad de liberarse de ellos. Gilson, precisamente, sostiene que la palabra "dioses" no tiene origen filosófico sino que "cuando los griegos primitivos comenzaron a filosofar, ya tenían dioses, y los filósofos se limitaron a heredarlos";<sup>65</sup> del mismo modo, digamos nosotros, cuando comenzaron a filosofar ya existían las ideas míticas de necesidad universal, eternidad de la materia, repetición de los ciclos cósmicos, movimiento circular, etc., que los filósofos se *limitaron a heredarlos*. Por con-

<sup>62</sup> *La esencia del tomismo*, p. 649, trad. de V. García Yebra, 2ª ed., Inst. Luis Vives de Fil., C. S. I. C., Madrid, 1953.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, loc. cit., y p. 651.

<sup>64</sup> *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 222-244, 2ª ed., S. E. I., Torino, 1950.

<sup>65</sup> *Dios y la filosofía*, ps. 29-30, trad. de D. Náñez, Emecé, Buenos Aires, 1945.

siguiente, la afirmación de que la intrusión de la idea de creatio por parte del Cristianismo constituye un elemento no-filosófico e irracional en la filosofía en estado puro que sería la de los griegos, es insostenible por dos razones: Ante todo, porque los fundamentales elementos irracionales y no-filosóficos del pensamiento griego, quitan autoridad a tal afirmación; además, porque precisamente la idea de creatio permitió solucionar filosóficamente los problemas y ambigüedades de la filosofía griega. De más está decir que semejante afirmación neohegeliana está apoyada en un partido tomado, dogmáticamente, contra el Cristianismo. Falta ahora reflexionar acerca del papel que cumplió la idea de creatio y, en general, el influjo de la Revelación cristiana en relación con el pensamiento antiguo. Pero si de algo podemos estar seguros, es que la filosofía antigua, lejos de representar el desarrollo de la pura razón, en su propio desenvolvimiento jugó un papel esencial un conjunto de mitos prefilosóficos más o menos racionalizados y que es la causa del fracaso y la insuficiencia de la razón filosófica griega.

#### 4. *Demitificación y transfiguración de la filosofía antigua por obra del pensamiento bíblico*

Aquello o Aquel que los griegos “paulatinamente y como a tientas” buscaban sin hallar, los hebreos y luego los cristianos *ya lo poseían*. Pero no lo poseían como un elemento mítico más sino como la novedad, única, insustituible, que venía a curar al pensamiento antiguo de su insuficiencia, de su ambigüedad y de su fracaso. Era, sí, una experiencia religiosa y un saber revelado —la noción de Creación *ex nihilo* principalmente— pero que de ningún modo podía ser reducido a un mito arcaico prefilosófico. No digo, desde luego, que la idea de creatio fuera una afirmación filosófica en el pueblo judío; pero sí digo que esta idea fundamental (y las nociones que le son concomitantes) permitió superar toda la mitología antigua y progresar a la filosofía *como filosofía*, develando los contenidos esenciales y los fines de la metafísica cristiana.

Es menester, por el carácter del presente estudio, dar por supuesto el complejo problema histórico del encuentro de la tradición bíblica con la cultura antigua, sobre todo en los tres primeros siglos de nuestra era, y fijar la atención en las ideas esenciales. La primera de todas es la idea de creación que hace estallar la visión del mundo del hombre antiguo y que, sin embargo, no la anuló en aquello que tenía de verdad. El hombre hebreo sabía que “Al principio creó «Elohim los cielos y tierra»” (Gen. 1.1). Esta expresión “al principio” (*beresith*) “indica simplemente una categoría lógica en la mente del hagiógrafo, que se sitúa mentalmente al comienzo de la obra creativa, cuando las cosas no tenían aún existencia”;<sup>66</sup> como quien dice “en primer lu-

<sup>66</sup> A. COLUNGA-M. GARCÍA CORDERO, *Biblia comentada*, vol. I, p. 47, B. A. C., Madrid, 1960.

gar"; a su vez el verbo *creó* (*bara'*), si bien no indica (como nos enseñan los doctos en este tema) una operación a partir de la nada, "lo interesante es que, en la Biblia, el verbo *bára'* aparece siempre teniendo como sujeto a Dios, y sin acusativo de materia: es la acción divina, sin esfuerzo, para producir algo nuevo".<sup>67</sup> Por consiguiente, sin describir la evolución y elaboración de la idea de creación a lo largo de las Escrituras, basta, por ahora, comprobar que la expresión *creó* supone la ausencia de materia y, al mismo tiempo, la trascendencia absoluta de Yahvé respecto de todo lo demás. El Creador, pues, hace algo sin materia, es trascendente y es una Persona. Y si el relato integra sin dificultad mitos mesopotámicos, lo esencial es que, al mismo tiempo, les quita todo su contenido anteíor dualista que implica la eternidad y negatividad de la materia. Mientras la *génesis* griega es siempre alguna degradación y caída, la creación no es ni procesión, ni emanación, ni transformación; no es tampoco una mera cosmogénesis ni, menos, una theogénesis, sino la donación de la existencia misma al mundo ("los cielos y tierra") por Yahvé trascendente. No es el caos el que produce al dios, sino Dios el que pone orden en el caos.

En el mismo relato bíblico de la creación puede verse un intento de desmitificación, porque utiliza mitologemas mesopotámicos con el propósito de expresar el comienzo de la historia de la salvación. Pero la utilización de mitologemas —por lo demás muy común en las Escrituras— vienen a servir a un fin completamente diverso: Dar a conocer la novedad absoluta de la Revelación y la primera novedad es, precisamente, la creatio. Aunque en el primer relato no esté explícitamente expresada la idea de creación a partir de la nada, implícitamente está y se va manifestando hasta alcanzar su plenitud en Macabeos II, 7,28: "Te suplico, hijo, que, mirando al cielo y a la tierra, y viendo *todo* lo que hay en ellos, sepas que Dios los ha sacado de la *nada*, y que lo mismo ocurre con la raza de los hombres". Entre Génesis 1,1 y II Mac 7,27, pueden invocarse numerosos textos que expresan la creatio de algún modo<sup>68</sup>; pero, para el fin de esta reflexión, con lo dicho, basta, salvo esta aclaración preciosa del P. García Cordero: "Lo más interesante del relato de Gén. 1 es la maestría con que el hagiógrafo, utilizando material mitológico y teogónico, se deshizo de lo que no se adaptaba a la idea del Dios único trascendente, preexistente a todo, y que, con su palabra —para evitar toda concepción panteísta—, hizo venir los mundos a la existencia".<sup>69</sup> A lo que habría que agregar que el relato de la creatio prefigura la historia de la salvación y de la Alianza:

<sup>67</sup> M. GARCÍA CORDERO, O. P., *Teología de la Biblia*, 3 vols., I, p. 328, B. A. C., Madrid, 1970; quien se interesa en el desarrollo histórico de la idea de creación podrá ver el impresionante acopio de datos referidos principalmente a la Biblia, la Patrística y la escolástica, en H. PINARD, "Création", *Dict. de Théol. Cat.*, vol. III, col. 2042-2202, 1908.

<sup>68</sup> Una útil sistematización de los principales textos bíblicos, del Antiguo y del Nuevo Testamento, sobre la creación, puede verse X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, ps. 163-168, versión de A. Ros, Herder, Barcelona, 1966.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, vol. I, p. 332.



"es por esto que —sostiene Jacob— cuando hablamos de mito de creación en el Antiguo Testamento, este término no tiene el mismo sentido que en las otras religiones. El antiguo Israel conoció uno o muchos mitos de creación cuyos rasgos son evidentes, menos en los relatos del Génesis que en ciertos pasajes de los profetas y de los libros poéticos".<sup>70</sup> Y así nos encontramos ante una evidencia: *No sólo la idea de creación es irreductible a mito alguno, sino que es el comienzo y el medio de un proceso de desmitificación del pensamiento antiguo.*

Esta afirmación tiene consecuencias aun más graves, pues aunque la idea de creación en el Antiguo Testamento no es una idea explícitamente filosófica, depurada en su esencia de todo mito, resulta más racional y utilizable por la razón filosófica que los mitos pre-rationales y pre-filosóficos. Aunque pueda encontrarse en algunos antiguos la noción de la *nada* (en los griegos según López Salgado y quizá en las "Upanishads"), lo que nunca existió, salvo en la tradición bíblica, es la idea de *creación* a partir de la nada. De todos modos, si alguna cultura logró formular la idea de la nada, es evidente que estuvo más cerca de la idea de creación; pero, *de hecho*, no la formuló, pues los antiguos, en efecto, "paulatinamente y como a tientas, llegaron al conocimiento de la verdad", apenas entrevista como en penumbra.

La idea de creación, históricamente, ha sido conocida por Revelación; pero, de derecho, es una verdad lograda por la razón y proporcionada a ella. Su sola presencia vino a significar una profunda revolución en el pensamiento antiguo y, para comprobarlo, basta analizar rápidamente ciertas ideas muy generales, propias del pensamiento mítico, más o menos racionalizadas por la filosofía griega: a) Lo que está al comienzo, absolutamente, es Yahvé, no una nada total ya que sin su potencia infinita no habría creación; tampoco está al comienzo una "materia informe", ni el "abismo acuoso" de la cosmogonía egipcia, ni el océano o "el Apsu primordial" de la cosmogonía mesopotámica, ni las "tinieblas envueltas en tinieblas" del Rigveda;<sup>71</sup> tampoco una materia eterna. La creatio produce la *materia* y, por eso, sin sujeto previo, la materia es creada y expresión positiva del poder divino. La negatividad y opacidad de la materia, se convierte en positividad ontológica y, en cierta medida, luminosidad de la materia que expresa los atributos de Yahvé. Como para todo el pensamiento bíblico, que, más tarde, tan bien expresará San Francisco de Asís,

<sup>70</sup> EDMOND JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 112. Delachau et Niestlé. Neuchâtel-París, 1955; conf. también P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vols., Desclée et Cie, Tournai, 1954; véase vol. I, cap. II, p. 91 y sigtes.; recientemente, SALVADOR VERGES, *Dios y el hombre. La creación* (Historia Salutis 2), p. II, cap. II, ps. 232-284, B. A. C., Madrid, 1980.

<sup>71</sup> MIRCEA ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. IV (Las religiones en sus textos), ps. 108, 110, 121, trad. de J. V. Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

la materia (que de hecho en lenguaje escolástico está siendo "algo" o materia segunda) es mostración de la Palabra participada, que la creatura puede "leer" y referir a la Palabra imparticipada. Desde el punto de vista cognoscitivo, la materia seguirá oponiendo su dificultad al conocimiento universal y será menester desmaterializar por la abstracción al singular; pero ya no tendrá el sentido negativo de la filosofía griega. La creación lo ha cambiado radicalmente. Mientras en Aristóteles la materia y la forma son como líneas (o principios) eternos del ser físico, inscriptos en el movimiento necesario, circular y eterno, para el pensamiento cristiano serán principios co-creados y constitutivos de este ente singular.

b) Consecuentemente, el dualismo griego, inscripto en un monismo que no lo excluye, deja de tener sentido. Es bastante común creer que el monismo elimina el dualismo; pero no es así, sino todo lo contrario pues el antiquísimo dualismo (dos principios irreconciliables que constituye el cosmos) de origen mítico, resultan congruentes en el seno de una única realidad (como el esfero bien redondo de Parménides). En cambio, la demitificación ejercida por el pensamiento bíblico, rompe tanto con el monismo como con el dualismo. La Metafísica cristiana, gracias a la creatio, implica *dualidad* de principios en la *unidad* del ser; a su vez, implícita al comienzo y bien explícita más tarde (Clemente, Orígenes, Gregorio de Niza, San Agustín) la creación supone la participación del ser en los entes finitos, gradación que funda la analogía del ser. Luego, dicho más brevemente, *dualidad y unidad en la participación y analogía del ser*. La afirmación hegeliana del monismo parmenídeo del ser, es un regreso a mitos arcaicos no filosóficos.

c) El mito arcaico de la regeneración del tiempo en el horizonte de los arquetipos, del eterno retorno, de la repetición necesaria de los ciclos cósmicos, del movimiento circular eterno que, como dice Aristóteles, es el más perfecto precisamente porque no tiene ni comienzo ni fin, al encontrarse con la idea de un comienzo absoluto a partir de la nada, estalló. No era, ni es, compatible el mito de la circularidad perpetua con la creatio. En ese mismo instante, el Hado de los antiguos, la necesidad (*anánke*), el ineluctable fatum (*eimarmene*) al que están sometidos los hombres y los dioses, se volatiliza. Sea instantánea o resultado de un largo proceso, la desmitificación de los contenidos míticos del pensamiento antiguo es inevitable y sólo cabe, ante ese hecho, la reacción restauradora de aquellos mitos, como acontece en Celso, Plutarco y Plotino. Na cabe un término medio y la más mínima conciliación —como la *apokatástasis* en el sentido que le da Orígenes— está destinada al fracaso. Poco a poco, la metafísica cristiana va develando con mayor claridad su contenido y su radical originalidad, sobre todo en este problema de la anulación del eterno retorno y del movimiento circular eterno, al que sustituye por el *tiempo* derivado de la creatio. Trátase como de una *expansión del mismo acto creador*, como una línea que *crece* desde un comienzo absoluto hacia el fin situado en el futuro; por eso quizá Tresmontant advierte,

oportunamente, que el tiempo no debería representarse por una línea porque es "una invención, una génesis creadora de ser nuevo que no existía de ninguna forma".<sup>72</sup> Las consecuencias de este proceso de desmitificación del dualismo-monista griego, son verdaderamente formidables y permiten la liberación de la necesidad cósmica, la apertura de la indeterminación con respecto al futuro y, por tanto, la plena explicación de la libertad humana. El mito de la justicia cósmica a raíz de la "caída" en la oscuridad de la materia, del mal como interno a la divinidad misma, dejan de tener sentido. El influjo de la Revelación judeo-cristiana cumplió un papel desmitificador del pensamiento antiguo que equivale a su total transfiguración, no a su anulación, ya que el aporte de la filosofía antigua al paulatino (y como a tientas) descubrimiento de la verdad, se mantuvo inalterado. Volveré sobre esto.

d) Por fin, para detenerme sólo en lo esencial, falta una reflexión sobre la situación de la antropología y de la metafísica como tal. Respecto de lo primero, la metafísica cristiana en formación es superadora, de modo inconmensurable, del dualismo antiguo: Por un lado, los dos elementos inconciliables que, paradigmáticamente, representa la psicología de Platón y de Plotino y, por otro, los dos constitutivos del hombre, materia y forma, de la psicología aristotélica que, por ser eternos y asumidos por el movimiento circular, fracasan en una explicación de la integralidad del hombre. El pensamiento bíblico-cristiano, enseña Tresmontant, sabe que el hombre es "alma viviente", es decir, "en hebreo, el alma es el hombre. No se debe decir que el hombre *tiene* un alma, sino que *es* un alma. De igual modo, desde el punto de vista bíblico, el hombre *es* cuerpo".<sup>73</sup> De este modo y, de hecho, la desmitificación del dualismo arcaico no puede ser más completo; y esto se ve con claridad en la psicología de toda la Patrística hasta culminar en Santo Tomás pues ya se tomen los conceptos filosóficos de la tradición platónica, ya de la aristotélica, para la metafísica cristiana los principios constitutivos del hombre son una unidad sustancial. Por un lado, dualidad (no dualismo) de principios constitutivos del hombre; por otro, unidad inescindible. De ahí que no esté de acuerdo con la afirmación de Tresmontant que atribuye a Santo Tomás un acuerdo excesivo con Aristóteles para quienes el cuerpo sería sólo "*un punto de vista*" de la realidad concreta que es el hombre.<sup>74</sup> En cuanto principio constitutivo (sustancia incompleta) no es un mero punto de vista; al mismo tiempo, en cuanto, en Aristóteles, "materia" (o sea el cuerpo) y "forma" (equivocamente explicada en *De Anima* III,5) son eternos (o perpetuos como quizá debería decirse) en la circularidad universal, ambos se sitúan a cuasi infinita distancia de la psicología tomista. Entre la eternidad de materia y forma en Aristóteles y el carácter de principios co-creados en el tiempo en Santo Tomás, hay una

---

<sup>72</sup> *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, p. 41.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 137.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 129.

distancia incommensurable. El hombre de Santo Tomás, en cuanto unidad sustancial de alma y cuerpo, no tiene un alma sino que *es* un alma: no tiene un cuerpo sino que *es* un cuerpo en la perfecta unidad sustancial de ambos, equivalente exacto del "alma viviente" de la Biblia.

e) Respecto de la metafísica como tal, el proceso de desmitificación del pensamiento antiguo por obra de la tradición bíblica, es el resultado final y, a la vez, un largo proceso que comenzó en los primeros Padres. Gilson, que ya había señalado la ambigüedad de Aristóteles en *L'être et l'essence* (Vrin, París, 1948), en las lecciones del año siguiente sobre el mismo tema (*Being and some philosophers*, Toronto, 1949) la precisa todavía más: Aunque Aristóteles ha dicho que actualidad significa la existencia de la cosa, la existencia apenas se comporta como "mero prerequisite del ser" ya que el nombre aristotélico del ser es sustancia; según Gilson, es como si no pensara en la existencia, salvo al determinar la existencia actual de las cosas; lo cual es debido a que "el carácter distintivo de una metafísica del ser verdaderamente aristotélica... reside en el hecho de que no reconoce ningún acto superior a la forma, ni siquiera la existencia".<sup>75</sup> Por eso, como la forma es un acto del cual no hay acto, volvemos al platonismo, puesto que la forma es "esencia" y entonces el pensamiento aristotélico ya "no tiene necesidad de los individuos". Agudamente hace notar Gilson que "algo tiene que estar equivocado en una doctrina en la que lo supremamente real lo es en virtud de aquello que presenta una carencia casi completa de realidad. Esto es lo que tiene que acontecerle a cualquier realismo que se detenga al nivel de la sustancia; no ya los individuos, sino sus especies, se convertirán entonces en el verdadero ser y en la verdadera realidad".<sup>76</sup> Lo que pasa es que, como lo descubrirá poco a poco la metafísica cristiana, el *ser* no es la mera actualidad de la esencia ni se encuentra en su misma línea, porque es el acto de todos los actos; de tal modo que como enseña Fabro, "el *esse* es el acto por excelencia, la actualidad de cualquier forma o realidad, de modo que cualquier otra forma, perfección o realidad particular viene a encontrarse respecto al *esse*, en el estado de «potencia», en esta última resolución metafísica de lo que se presenta como imperfecto y finito".<sup>77</sup> Es, pues, como ha enseñado el mismo Fabro, "acto intensivo" de la totalidad del ser participado en los entes y, como tal no es sino el *ser del ente*: Participado en cuanto finito, Infinito en cuanto imparticipado y, por eso, porque ser participado significa ser causado, participación del ser trascendental es lo mismo que *creación* como producción de la totalidad del acto de ser del ente. La distancia que hay entre esta doctrina metafísica y la filosofía tanto de Aristóteles cuanto de Platón, es, nuevamente, incommensurable. La doctrina de la participación del acto de ser, insinuada en Platón, no resuelta en la doctrina del acto y la potencia de Aristóteles, ha sido como transfigurada y conducida a otro plano por la metafísica cristiana gracias a la

<sup>75</sup> *El ser y los filósofos*, p. 86, trad. de S. Fernández Burillo, EUNSA, Pamplona, 1979.

idea de creación. Los mitos arcaicos han caído y, por eso, permitido el progreso de la metafísica como metafísica.

Así se ha constituido el contenido y la naturaleza de la metafísica cristiana que se comporta como la savia vital de la cultura de occidente. Este hecho de trascendental importancia reconoce, primero, dos momentos que mutuamente se implican: *a)* La presencia de la tradición judeo-cristiana y su encuentro —muchas veces polémico— con la tradición antigua, significó el desencadenamiento de un proceso de *desmitificación* del pensamiento griego y antiguo en general (dualismo, repetición cíclica, necesidad, monismo “parmenídeo”, movimiento circular, etc.). Este proceso de desmitificación significa, al mismo tiempo, la progresiva *constitución del contenido propio y original* de la metafísica cristiana. *b)* la presencia de la tradición judeo-cristiana, en modo alguno significó la anulación de la filosofía antigua en lo que ella tenía de verdadero. Al ser “limpiada” de los mitos que impedían su progreso, se producía una verdadera *transfiguración* de su contenido. Este término “transfiguración” es empleado por mí con un sentido especial: No se trata de una mera transformación, ni de un cambio, ni mucho menos de una yuxtaposición o de una complementación; la filosofía antigua, bajo el influjo de la Revelación cristiana, en cierto modo *no fue* ya la misma sino que pasó a existir en un nuevo estado; en cierto modo, fue *más sí misma* que antes porque, en cuanto filosofía, logró un progreso inmensurable, es decir, una verdad que, antes de la Revelación, buscaba “paulatinamente y como a tientas”. Es decir, no fue yuxtapuesta ni cambiada, sino *transfigurada*. De ahí que desmitificación y transfiguración se implican y constituyen como el acto fundacional de la metafísica cristiana. Las dos tradiciones, la greco-romana y la judeo-cristiana, se unieron en *una sola tradición* que es nuestra tradición. Desmitificada y transfigurada la antigua por la “novedad” del Cristianismo; la tradición judeo-cristiana, a su vez, encontró en la tradición greco-romana la estructura conceptual de su propia expresión; hasta tal punto es una sola cosa con ella que, sin ella, la tradición filosófica y teológica cristiana se diluye y desvanece.

Como se ve, no se trata de que los contenidos de la tradición bíblico-cristiana sean, simplemente, expresados por medio de la estructura conceptual griega, sino que fue la estructura conceptual griega desmitificada y transfigurada por su encuentro con la tradición bíblica, hasta el punto de lograr un estado totalmente nuevo, sin dejar de ser griega. Así como, en Teología, decimos que la gracia no anula sino que potencia y salva la naturaleza, de análogo modo el Cristianismo no anuló el pensamiento filosófico antiguo sino que lo potenció y salvó *como filosofía*. Y tanto es así que la cultura griega logró su plena helenidad gracias al Cristianismo. Los mitos “viejos” fueron eliminados

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>77</sup> *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 236, Roma, 1967.

por la "novedad" del Cristianismo y lo que, antes de la Revelación, los filósofos griegos buscaban "paulatinamente y como a tientas", ahora podían alcanzarlo bajo el influjo de la Revelación. Este influjo, sea negativo, como rechazo de conclusiones contrarias a la verdad, sea positivo, ya sobre el objeto de la filosofía, ya sobre el sujeto de la misma, solamente era posible con la previa desmitificación y transfiguración de la filosofía antigua.

Este hecho, de una importancia tan profunda que el mundo de occidente no puede ni podrá nunca prescindir de él, sea afirmándolo, sea negándolo, consiste en la misma constitución de la metafísica cristiana. No debe pensarse que, una vez lograda, lo ha sido para siempre y que se puede descansar en ella. Por el contrario, los "viejos" mitos, como el hombre "viejo", pugnan por volver a la superficie para anular o desnaturalizar la metafísica cristiana y, por eso, la filosofía cristiana está sometida a una perpetua lucha contra el siempre presente asalto de lo "viejo" que quiere anular su novedad radical. El primer intento y el más profundo, consistió en la elaboración especulativa por la cual se pretendía penetrar los misterios de Dios reemplazando la Revelación por un conocimiento de tal naturaleza que elimina el misterio en la inmanencia de la razón. Tal fue la gnosis antigua que intenta la restauración de los mitos arcaicos prefilosóficos. El segundo intento consiste en el progresivo esfuerzo de restauración de la mitología gnóstica con el ropaje riguroso de la filosofía inmanentista y hasta de la Teología secularizada. Es la segunda gnosis a la que podemos denominar gnosis moderna. El examen crítico de ambas puede abrirnos el camino de la comprensión tanto del mundo moderno y contemporáneo como el de una revitalización de la metafísica cristiana. Así podremos responder a la pregunta acerca de la misión de la metafísica cristiana en el desgarrado mundo de hoy.

ALBERTO CATURELLI  
*Córdoba*

*Continuará*

---

## EL "PRINCIPIUM ESSENDI" DEL HOMBRE Y SU CONOCIMIENTO

### I. El acceso al principio entitativo

La elaboración de una antropología filosófica que sea completa no puede quedarse en la consideración de las potencias sino que tiene que acceder al nivel último de determinación de la sustancia constitutiva y en ésta su *primer principio intrínseco*.

Se trata de llegar a precisar aquel *principio entitativo* que es el centro de donde emerge toda la realidad completa; se trata, por tanto, de una *causa intrínseca*, indispensable para la verificación del ente. Su conocimiento nos alcanza la definición más acabada.<sup>1</sup>

La pregunta por esta estructura entitativa supone unas condiciones de posibilidad de la misma pregunta, que están dadas por un pre-conocimiento de lo interrogado en cierto nivel primario. La pregunta cabe cuando se ignora algo, pero, al mismo tiempo, sólo es posible cuando existe un previo contacto inicial con la realidad examinada: un *pre-conocimiento* todavía vago, indeterminado.

La búsqueda de dicha estructura es, entonces, la remonta reflexiva a la dilucidación de lo que se ha brindado inicialmente de un modo inmediato, proporcionando así una experiencia básica que no elimina sino que hace posible la pregunta.

La pregunta por el principio primero (o último) del hombre es posible porque el hombre tiene un inicial conocimiento de sí mismo.

Cuál sea ese *conocimiento originario* (o pre-conocimiento) y cuál la respuesta al tema de la naturaleza del principio entitativo del hombre es lo que

---

<sup>1</sup> Conf. S. Th., I q. 76 a. 2 in corpore; I-II q. 85 a. 6 in corpore.

aquí vamos a plantear exponiendo algunos puntos del tomismo de vertiente neoplatónica,<sup>2</sup> que han sido poco trabajados por la escuela.<sup>3</sup>

## II. *La experiencia originaria*

En la búsqueda del principio entitativo hay un problema metodológico muy importante que es la determinación del fenómeno inicial que nos de ese pre-conocimiento básico para iniciar la remonta a la explicitación de la estructura constitutiva.

En este sentido hay variedad de posibilidades ejercitadas en la historia de la filosofía: algunos parten del conocimiento del universal (es la vía aristotélica), otros de la libertad, Jaspers de las "situaciones límites", Heidegger de la angustia o la derelicción, Buber de la relación yo-tú, Marcel de la comunicación personal, etcétera.

Pero podemos plantearnos si estas posibilidades son indiferentemente alternativas o si, más acá de una decisión privilegiante, existe una experiencia del hombre que sea realmente originaria.

*Originaria* significa que tenga una prioridad psíquica y lógica para el conocimiento, que sea en todo sentido la posibilitante y otorgante de la pre-comprensión inicial.

La salida del círculo hermenéutico en que nos encerraría la admisión de una libre elección privilegiante de una experiencia nos la proporciona el conocimiento mismo del sujeto que viene dado en toda experiencia: *la experiencia del sujeto existente es la experiencia siempre implicada*, siempre presente y posibilitante de toda otra.

La existencia del yo concreto no es algo a probar ni una categoría a priori gnoseológica, sino un a posteriori gnoseológico.

En el Corpus Thomisticum encontramos en la Suma Teológica y en la quaestio "De Anima"<sup>4</sup> un acceso a la estructura entitativa del hombre que sigue la vía aristotélica del conocimiento: de la naturaleza del objeto al acto, de éste a la potencia y de ésta a la sustancia.

Pero también encontramos otra vía: la de la autoconciencia. Esta nos proporciona una experiencia originaria que alcanza al propio sujeto existente como tal, posibilitante de la experiencia del objeto. Esta experiencia reflexiva será también el pre-conocimiento básico para la determinación de la naturaleza del hombre por el análisis del acto de la autoconciencia.

<sup>2</sup> Sobre el "tomismo de vertiente neoplatónica" conf. nuestro estudio *La estructura del hombre en el tomismo neoplatónico* (ítem 1), en el volumen *Coloquio de Antropología filosófica insistencial*, ed. De Palma, Buenos Aires, 1981, p. 273 y ss.

<sup>3</sup> Sobre el olvido de estos tópicos y algunas hipótesis que lo expliquen, conf. VANSTEENKISTE, "Notes sur le Commentaire de saint Thomas du Liber de Causis" en *Cahiers de Theologie et Philosophie*, ed. Vrin, París, vol. VIII, 1952, pp. 171-191.

<sup>4</sup> Conf. S. Th., I q. 75. *Quaestio "De Anima"*, a. 1-2.



### III. La autoconciencia

El tema de la autoconciencia está expuesto en la Suma Teológica<sup>5</sup> pero con mayor extensión lo encontramos en la quaestio "de Veritate".<sup>6</sup> Ambos textos son una complementación aristotélica-agustiniana (y por aquí: neoplatónica).

Por la vertiente aristotélica<sup>7</sup> Santo Tomás sostiene que el alma no se percibe a sí misma sino por los actos: "prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit".<sup>8</sup> Esto vale para la *autoconciencia actual*.

Por la vertiente agustiniana<sup>9</sup> de corte neoplatónica, reconoce que hay *autoconciencia habitual*: un estar presente el alma a sí misma siempre, lo cual proviene de la conversión entitativa.<sup>10</sup>

La conciencia habitual viene, pues, directamente de la estructura de conversión entitativa por la cual el alma está presente a sí misma, como veremos luego; pero es potencial como conocimiento.

La *autoconciencia actual* no se da solamente por esta presencia entitativa a sí misma sino que necesita un rodeo: el acto de conocer lo otro, que es un acto con los órganos corporales. *Se necesitan especies intencionales en el alma para que ésta sea conocida por sí misma*. No es que sea conocida por las especies (como medium quo), no necesita especie de sí, sino que *al conocer lo otro el alma es copercibida*<sup>11</sup> porque entonces pasa de inteligente en potencia a inteligente en acto y allí se torna inteligible<sup>12</sup> como una luz que brilla (se manifiesta) cuando hay objetos que se dejan iluminar por ella. He aquí que, en el conocer lo otro, por las especies abstractas de la fantasía, el alma se conoce a sí misma como existente: se capta el yo. *En todo conocimiento el yo entra siempre*.

<sup>5</sup> S. Th., I q. 87 a. 1.

<sup>6</sup> Quaestio Disputata "De Veritate", q. X a. 8.

<sup>7</sup> Cita el libro IX de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>8</sup> De Veritate, q. X a. 8 resp.

<sup>9</sup> Cita "De Trinitate", IX.

<sup>10</sup> "Sed quantum ad cognitionem habitualement, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens... Ad hoc... non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens" (De Verit., q. X a. 8 resp. 1, b) — "...essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere... et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet qua posset percipere se esse" (ibidem, ad primum).

<sup>11</sup> Conf. ibidem et ad 6<sup>m</sup> i.c., ad 9<sup>m</sup> i.c. Aquí el yo no se presenta como un objeto (quod) sino como quien y por qué está conociendo (quis et id quo); no se realiza otro acto de conocer un objeto: en él se copercibe el sujeto como término (no como otro objeto) por medio de otro acto concomitante (S. Theol., I q. 87 a. 3 ad 2<sup>m</sup>). "Species rei intellectae in actu est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest..." (In De Anima Commentarium, 724).

<sup>12</sup> S. Theol., I q. 87 a. 1 resp.

El alma entitativamente está siempre presente a sí misma (es lo que veremos luego) mientras que los objetos sólo se le hacen presentes de un modo intencional a través de la especie abstracta. Por ello, la autoconciencia es *posible* siempre y sin recurrir para sí a la abstracción de los fantasmas de la sensibilidad. Aunque, eso sí, esta autoconciencia está condicionada a la ejecución de actos de conocimiento de otros entes (objetos): con ellos se copercibirá.

Se trata de captar la existencia del yo. Un yo concreto, viviente, experimentado. Claramente distingue *sto. Tomás* que lo que aquí se capta es el alma como existente: cuál sea su esencia es asunto que requiere una deducción.

De manera que *la existencia del yo se capta en la autoconciencia de dos modos*:

- 1) *habitualmente*, de manera inmediata directa-directa (es la consecuencia permanente de la conversión entitativa)
- 2) *actualmente*, de manera inmediata (por intuición) (no por discurso) directa-indirecta (sin especie del sujeto pero al ser actualizado por las especies de los objetos).

El yo aquí captado es el yo-sujetivo, alcanzado por sí mismo, no intencionalmente: no como objeto ni como cuasi-objeto. Es el principio fontal de todo lo que me constituye y de todas las operaciones, es el *principium essendi*.

La experiencia del alma no implica que sea la experiencia del hombre completo, pero sí está la nota de ser la experiencia del principio entitativo del yo. Es la interior raíz de todo el ser-hombre, que en lugar de aparecer a los demás se aparece a sí mismo inobjetualmente. Ese núcleo entitativo se muestra existente distinto de los objetos y cuasi-objetos (su cuerpo).

Este yo percibido no es abstracto ni categorial trascendental sino un sujeto concreto existente. No es necesario que yo exista; pero, mientras exista, la constatación de mi existencia es irresistible, es una *experiencia evidente*.<sup>13</sup> En ella no cabe error, porque el sujeto está entitativamente presente a sí mismo por la conversión entitativa; en cambio, la determinación de la esencia del yo existente no es algo evidente y aquí cabe el error, por ello la multitud de opiniones.<sup>14</sup>

Pero esta experiencia del sujeto concreto tiene que dar paso al conocimiento de la esencia universal del alma principio entitativo.

<sup>13</sup> "Scientia de anima est *certissima*, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse, sed cognoscere quid sit anima difficillimum ets..." (D.V., q. X a. 8 ad 8<sup>m</sup> i.c., también ad 11<sup>m</sup>).

<sup>14</sup> "Nullus erravit unquam in hoc quod non percipere se vivere... sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie..." (*ibidem*, ad. 2<sup>m</sup>).

IV. *Del an sit al quid sit*

Para acceder desde el an sit existencial al quid sit esencial de la especie, para venir desde el dato de la realidad del individuo a la estructura entitativa de la especie, se requiere una diligente y sutil indagación, dice santo Tomás.<sup>15</sup>

En esto hay dos momentos:

- a) *la aprehensión* de la naturaleza por deducción.
- b) *el juicio* por el cual se afirma que dicha naturaleza corresponde al sujeto experimentado como existente en una inviolable verdad, como dice San Agustín,<sup>16</sup> junto con su acto en la autoconciencia actual.

El conocimiento de la esencia del alma es *mediato* (a través de un razonamiento) e *indirecto* (requiere de especie inteligible, el concepto universal, no abstracto de una imagen sensible aunque sí formado con comparación a entes corporales).

Este conocimiento es válido para todos los miembros de la especie porque se conoce no solamente el propio yo sino que la experiencia del sujeto se da en un mundo humano común, se percibe como un hombre entre los hombres. Por ello puede preguntarse no sólo quién soy yo sino qué es el hombre.

Ahora bien, para la aprehensión de la naturaleza del alma sigue *en De Veritate la vía aristotélica* que va desde el objeto al acto, a la facultad y al sujeto. Siendo el objeto de conocimiento la esencia universal de las cosas, ésta se aprehende por medio de la especie inmaterial (si fuera material sería individual), por tanto el intelecto es independiente de la materia.<sup>17</sup> En la *Suma Teológica*<sup>18</sup> consigna otro razonamiento tomado también del mismo texto aristotélico; en cuanto por el intelecto el alma recibe las formas de todos los cuerpos, no puede tener la forma de un cuerpo, por tanto es incorpórea.

En cambio, en la *Expositio in De Causis*<sup>19</sup> es otra la vía para la determinación de la naturaleza del alma. Aquí, según se verá enseguida, *parte del acto*

<sup>15</sup> "Per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima" (*ibidem*, resp.). También: "...ad secundam cognitionem de mentem habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio" (S. Th., I q. 87 a. 1 resp.). Ver nota 10.

<sup>16</sup> "In quantum intuemur inviolabilem veritatem... ut Augustinus dicit Lib. IX De Trinitate (cap. VI)". *De Veritate*, loc. cit.

<sup>17</sup> "Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis... Ex hoc autem... intellexerunt quod intellectus est res quedam independens a materia". *Ibidem*, resp.

<sup>18</sup> *Summa Theologica*, I q. 75 a. 2 i.c.

<sup>19</sup> La EDC será la fuente clave de nuestra indagación sobre el *ppium. essendi* del hombre.

de la autoconciencia, de la conversión operativa sobre sí; de allí por dos razonamientos<sup>20</sup> concluye la conversión entitativa como estructura metafísica intrínseca.

Esta deducción se opera a partir de la conciencia actual en la cual se intuyó al sujeto y su acto: al deducir desde el acto mismo cuál es la esencia del sujeto, el juicio sobre éste es inmediato.<sup>21</sup>

Sin embargo, no es un yo inmanente y cerrado sino la naturaleza del alma, descubierta en autocomprensión gracias a la apertura de comprensión del mundo.

El entronque del análisis del acto de la autoconciencia con la determinación del principium essendi está señalado en toda la Proposición XV del procliano "De Causis". Allí parte directamente de la experiencia de la autoconciencia, para su análisis. Tomás remite a la diferente explicación platónica (por participación de las formas separadas) y aristotélica (al conocer las especies),<sup>22</sup> de lo cual nos da su propia explicación en el texto de De Veritate citado y expuesto.

A su vez, en De Veritate y en la Suma Teológica da por supuesto el hecho de la conversión entitativa como fundamento de la autoconciencia habitual y de la actual, por la autopresencia del alma a sí misma. *Lo que es conclusión en EDC, es principio de explicación en D. V. y S. Th.: porque la conversión entitativa es el fundamento primario de la conversión gnoseológica.*

## V. La conversión entitativa

El contexto en que se encuentra tratado este tema en la Expositio in De Causis es la indagación de *los distintos modos de radicación en el ser*. La cuestión es la relación con el ser que tiene cada ente en términos de sustentación: la radicación o fijación en el ser ("fixio")<sup>23</sup> varía en las creaturas según su relación con el Esse Causa Primera.

Por ello en el DC cabe introducir el interrogante por cuál sea la radicación en el ser propia del hombre, cuál sea el principium essendi, la estructura entitativa originante, fundante, del hombre.

<sup>20</sup> Uno por la conversión natural a su principio, y el segundo por la dependencia del obrar respecto al ser.

<sup>21</sup> Hay que notar que en ningún caso la esencia del alma se descubre por abstracción de la observación sensible de los otros hombres; siempre es por *introspección* que analiza sea el objeto inteligible (vía aristotélica) sea el acto de autoconciencia (vía DC) y afirma su conclusión del sujeto intuido existente.

<sup>22</sup> EDC, 312-313.

<sup>23</sup> El término "fixio" aparece seis veces en el texto DC en sus derivados fixum (54)

La respuesta viene dada cuando s. Tomás expone la Prop. XV del Liber De Causis. Aquí el tema es, precisamente, el modo de ser del alma humana; en el título consigna: "Ostendit qualiter Anima se habeat ad se ipsam".

El punto de partida es la afirmación de Proclo: "omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam *reditione completa*".<sup>24</sup> Por tal entiende "quia propterea quod scientia est *scientia scientis* et sciens scit essentiam suam; est eius operatio rediens ad essentiam suam: ergo *substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum*".<sup>25</sup>

A esta última proposición S. Tomás le suma otra coincidente que toma del texto completo de la "Stoichéiosis Theologiké" y que dice: "omne quod ad seipsum conversivum est authypostaton est",<sup>26</sup> e inmediatamente añade: idest per se subsistens.

Lo que se afirma es que el alma humana realiza una completa conversión sobre sí misma no sólo en el *orden operativo* sino también en el *orden entitativo sustancial*. Siendo, por cierto, éste fundamento y origen de aquél: el acto primero (entitativo) es la razón del acto segundo (operativo).

La tesis tomista está avalada por *dos argumentos* que se pueden exponer rascando del discurso lo que sería una formulación silogística. En ambos casos se parte de una experiencia: la *autociencia*; se trata de una experiencia espiritual, es el dato inmediatamente recibido de la existencia del yo-sujeto.

A partir de esa *experiencia* se concluye mediante un *juicio* avalado por un *razonamiento* la determinación de la *naturaleza de ese yo percibido como existente*.

El *primer argumento* se puede expresar así: (m) por el autoconocimiento la sustancia vuelve sobre sí misma. (M) toda vuelta es hacia aquello que se sustenta a sí mismo. Luego, la sustancia del hombre es in se ipsa subsistens.<sup>27</sup>

Aquí la clave es la premisa mayor (M) que establece que la meta de la conversión natural para cualquier término es la fuente de donde procede su entidad: si revierte por naturaleza es porque tiene una apetencia entitativa hacia aquello a que revierte como a su principio y fin perfectivo que le suministra su consistencia.

Esta premisa, "unumquodque convertitur ad id quod substantificatur", aplicada a la conversión natural que la autoconciencia resulta para el hombre

<sup>24</sup> DC, 124.

<sup>25</sup> DC, 127.

<sup>26</sup> En EDC, 304 cita prop. XLIII.

<sup>27</sup> "Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id quod substantificatur. Unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum esse, oportet quod in se ipso subsistat" (EDC, 304). Este razonamiento está tomado de la citada prop. XLIII de la Stoich. Theol., que, a su vez, depende de la prop. XXXII de la misma obra.

como un volver sobre sí mismo, indica en el interior del ser del hombre una dirección hacia sí mismo en cuanto *posee y se proporciona a sí mismo una sólida radicación en el ser*. Este es el sentido de la forma pasivo-reflexiva del verbo usado (substantificare).<sup>28</sup>

En otro pasaje vemos reiterada esta consideración: la conversión se hace a aquello que sirve de fundamento (id per quod stat); no se sigue un proceso al infinito sino que termina en aquel principio entitativo que es el núcleo más allá del cual no se puede avanzar sin destruir su identidad: es su principio.<sup>29</sup>

Lo que se sustenta a sí mismo es apetecido por sí en razón de sí mismo, porque es su principio. Esta es la raíz y el justificativo de la conversión a sí mismo: el ser su propia subsistencia, su propio bien: es autoteles, al autosustentarse tiene razón de fin para sí.

El *segundo argumento* que se advierte presenta la variante en la premisa mayor, el hecho de experiencia es siempre la autoconciencia. Sería así: (m) por el autoconocimiento la sustancia vuelve operativamente sobre sí misma. (M) ahora bien, la operación no puede ser más perfecta que la sustancia y el volver sobre sí es una perfección. Luego: la sustancia del hombre es entitativamente conversiva sobre sí misma.<sup>30</sup>

Estos dos argumentos parten del mismo hecho experimentado de la autoconciencia y arriban a la misma conclusión de la conversión entitativa sustancial: "*ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius quod secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam*".<sup>31</sup>

Ahora bien, ¿qué significa la conversión entitativa hacia sí mismo?, ¿quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam? <sup>32</sup>

La respuesta del DC es la siguiente: "*et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans fixa per se, non indigens in sui essentia re alia exigente ipsam, quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam*".<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Conf. CARPENTARIUS: *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, París, 1938, t. VII, p. 638.

<sup>29</sup> "Unumquodque autem convertitur *ad id per quod stat sicut effectus ad causam* et oportet quod sit in eo sicut in suo fundamento" (EDC, 426).

<sup>30</sup> "Omne quod secundum operationem est ad seipsum conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum. Et hoc probat per hoc quod, cum convertit ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia" (EDC, 305). "Unumquodque perfectum est in quantum ad suum principium attingit" (S. Th., I q. 12 a. 1 in corp.).

<sup>31</sup> EDC, 310.

<sup>32</sup> EDC, 311.

<sup>33</sup> DC, 128.

Comentando el texto, s. Tomás dice que esta conversión es propia de las sustancias que tienen la radicación del ser en sí mismas, no se vuelven a otra porque no necesitan de sustento sino que se lo autoproporcionan.<sup>34</sup> Una ulterior explicitación de este carácter de "authypostaton" nos da el Aquinate más adelante: "*ipsum est causa suae formationis quia scilicet substantia esta eius forma, sequitur quod talis res sit semper completa*".<sup>35</sup>

Con esto nos aparece una condición de la sustancia humana de autosustentación por ser su propia forma: no necesita de otra para llegar a existir. Pero no se sigue de aquí que no dependa absolutamente en ningún sentido de otra causa superior.

Por sí misma, por su forma que es ella, tiene *relación directa* con el Primum Essendi Principium: de El recibe el ser. "Quod enim dictum est quod sit causa suae formationis et complementi, non est sic intelligendum quasi non dependeat ex alia causa superiori, sed dicitur esse causa suae formationis per hoc quod *habet sempiternam relationem ad causam suam primam*, unde per comparationem ad suam causam habet statim formationem et complementum".<sup>36</sup>

En cambio los seres compuestos no tienen el esse "nisi per consecutionem suae formae, unde per formam habent habitudinem ad Primum Essendi Principium".<sup>37</sup>

## VI. La estructura del hombre

La naturaleza de este principio nos lo revela como en-y-para-sí, *entitativamente un cabe-sí*.

Este resulta ser el principio de donde emerge todo el ser del hombre, y posee las notas de espiritualidad, simplicidad, ingenerabilidad, incorruptibilidad, eternidad.<sup>38</sup>

Este principio le otorga existencia a la materia coestructurándose para constituir de ella un cuerpo y así integrar la unidad específica del hombre.<sup>39</sup>

La *materia* es precisamente lo opuesto a lo autoconversivo, lo cabe-sí: *es cabe-otro*. No es un ente sino un principio entitativo; no es no-ente sino poten-

<sup>34</sup> "...Subsistunt per seipsa habentia fixionem ita quod non convertuntur ad aliquid aliud sustentans ipsa... non indigens materiali sustentamento" (EDC, 311).

<sup>35</sup> EDC, 407. Es preciso aclarar que se trata de completitud entitativa; será necesario el cuerpo para la completitud específica del hombre.

<sup>36</sup> EDC, 408.

<sup>37</sup> EDC, 409.

<sup>38</sup> EDC, 404, 429-431, 230, 406, 413-415, 435.

<sup>39</sup> EDC, 147.

cia.<sup>40</sup> Esta estructura entitativa de la materia se manifiesta en sus operaciones; un cuerpo no puede reflejar sobre sí mismo: "corpus ad seipsum converti non possit".<sup>41</sup>

Cuando una forma no subsiste sin su materia está penetrada de ese no ser cabe-sí sino cabe-otro: es el caso de los cuerpos inanimados y el caso de las almas de los vegetales y de los brutos.<sup>42</sup>

En el caso del hombre su alma es autoconversiva, en su propia forma, pero a la vez es forma del cuerpo, lo que le confiere una dimensión material.<sup>43</sup>

De resultas que *el pricipium essendi del hombre es un ser cabe-sí que se prolonga coestructurado cabe-otro*. Por esta razón, en la experiencia originaria de la autoconciencia es necesaria la presencia de las especies intencionales de los objetos: desde la autopresencia sale a la exterioridad y retorna nuevamente a sí.

JULIO RAÚL MÉNDEZ  
Universidad Católica de Salta

<sup>40</sup> EDC, 98. También *S. Th.*, I q. 44 a. 2 ad 3<sup>m</sup>; q. 14 a. 11 ad 3<sup>m</sup>.

<sup>41</sup> EDC, 303. Conf. también *De Verit.*, q. I a. 9.

<sup>42</sup> Conf. EDC, 138.

<sup>43</sup> "Anima est habens yleathin: non solum ipsan formam subsistentem, sed etiam ipsum corpus cuius est forma" (EDC, 230).



## EL INTELECTO EN EL *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

### COMENTARIO A LOS CAPÍTULOS CUARTO Y QUINTO DEL LIBRO III

El alma intelectual significa en Aristóteles, llegar a uno de los puntos cumbres de un camino ascendente que partiendo del análisis general del alma y pasando por lo vegetativo y sensitivo, llega a lo que es propio del hombre.

La operación principal de esta alma intelectual es su acto intelectual, que es el que analiza Aristóteles en los capítulos cuarto y quinto del libro tercero.

Entender es expresar intencionalmente un objeto, es convertirse la potencia cognoscitiva en la cosa que se conoce. Por ello Aristóteles señala que en el conocimiento el "nous" se hace todas las cosas (to panta gignesthai). De aquí arranca la diferencia entre entender y querer, entre entendimiento y voluntad. El entendimiento tiende a expresar intencionalmente la cosa: estamos en presencia de un movimiento hacia la expresión del objeto; la voluntad, en cambio, se dirige hacia el objeto expresado.<sup>1</sup>

#### 1. COMENTARIO AL CAPÍTULO CUARTO DEL LIBRO TERCERO

##### a) *El intelecto*

Al introducir el tema Aristóteles señala con claridad que pretende presentar una teoría del acto de pensar,<sup>2</sup> diferenciándolo al mismo tiempo de otras facultades, en especial de la sensación.

La doctrina aristotélica muestra la unidad y continuidad del conocimiento. El alma percibe las formas inteligibles a través de las formas sensibles y el sentir es condición material pero necesaria del conocimiento.<sup>3</sup> Sin embargo, siendo intelecto y sensación modos de acercarnos a los seres para conocerlos intelectual o sensorialmente, son presentados como semejantes en algunos aspectos, aun cuando se señalan las grandes diferencias que existen entre ambos.

<sup>1</sup> S. Th., I, q. 37 a. 4.

<sup>2</sup> De An., III, 4, 429 a 10 - 13., "parte" se entiende como facultad; potentiae vocantur ab Aristoteli "partes animae", sed partes improprie dictae quae videl. in anima tanquam proprietates includuntur - partes potentiales sed potestativae" (SIWEK, *Psychologia Methaphysica*, Roma, 1944, p. 80).

<sup>3</sup> De An., III, 8, 432 a 1 - 10.

Aristóteles postula la existencia del intelecto a partir de la necesidad de una facultad capaz de alcanzar la esencia de las cosas, ya que las cosas mismas, por ser singulares, son juzgadas por una facultad, y aquello que está separado de la materia, aunque sólo sea lógicamente, debe ser juzgado por una facultad diferente, o por la misma desde otro punto de vista, y esto es el intelecto. Como tenemos experiencia de la existencia de las ideas, se hace necesaria una facultad que sea capaz de alcanzar la esencia de las cosas para formarlas:

“se juzga de la quiddidad de la carne y de la carne misma, sea por facultades diferentes, sea más bien por maneras de ser diferentes”.<sup>4</sup>

La interpretación de este pasaje tiene grandes dificultades y los comentaristas están lejos de ponerse de acuerdo sobre el sentido general del argumento. Según algunos la facultad sensitiva basta para aprehender el objeto concreto (el sinolón) en su totalidad: la carne, por ejemplo. Pero la aprehensión de la quiddidad, de la forma de la carne, revela otra facultad, el *nous*, el cual aprehende la forma inserta en la materia o separada de ella. De todas maneras, en razón de la unidad profunda del alma, se trata más bien de una misma facultad que, en la sensación por una parte y en el intelecto por otra, se comporta de manera diferente, aunque solamente en tanto que está separado el *nous* aprehende las formas puras. En efecto, igual como nosotros no podemos percibir la diferencia de lo dulce y lo blanco si no tenemos una facultad sensitiva común para conocer lo blanco y lo dulce, así nosotros no podemos distinguir la quiddidad y la cosa si no poseemos una sola y misma facultad para conocer la una y la otra.

#### b) *El intelecto: su naturaleza*

Sin embargo, al hablar Aristóteles del intelecto en el capítulo cuarto, se refiere a un intelecto con una característica especial: es capaz de padecer. El *pasjein* que indica un carácter pasivo y receptivo de la facultad, no es una imperfección sino más bien una perfección, una capacidad de desenvolviimiento, de hacerse todas las cosas. Es un *teleiotikon pathos*.<sup>5</sup> El padecer que se experimenta no viene a corromper al intelecto sino a realizarlo y, por lo tanto, es perfeccionante como lo es el acto en relación a la potencia.

Esta facultad cognoscitiva tiene tres predicados:

1. *Impasible (apathes)* <sup>6</sup>: en cuanto que es capaz de padecer y en esto es también análoga a la sensación.

<sup>4</sup> *De An.*, III, 4, 429 b 1 ss.

<sup>5</sup> *De An.*, III, 4, 430 a 2-9.

<sup>6</sup> *De An.*, II, 5, 417 a 21 ss. *De An.*, III, 4, 429 a 15.

"es necesario que ella sea impasible pero capaz de recibir la forma... y que el intelecto sea con respecto a los inteligibles como la facultad sensitiva hacia los sensibles".

La pasión es perfeccionante no en la línea de la substancia sino del acto. En la línea de la substancia se da la impasibilidad absoluta. Es necesario que el intelecto permanezca impasible a pesar de la recepción de la forma que él asimila.<sup>7</sup>

Siwek aclara un poco más esta pasividad señalando que el intelecto paciente, como facultad espiritual, no puede padecer una pasión propiamente dicha, que consiste en *aliquid remouetur ab eo, quod conuenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem*, sino sólo es una pasión en sentido amplio: *aliquid res, quae est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia, absque hoc, quod aliquid abiciatur*.<sup>8</sup>

Así pues, aunque a primera vista parece haber contradicción entre *pasjein* ti y *apathes einai*, esta contradicción se da sólo si tomamos *apathes* en su sentido habitual. Aristóteles insiste en que el *pasjein* de la facultad cognoscitiva es de una especie particular. La pasión, como he señalado antes, puede tener dos sentidos: *passio corruptiva* y *passio perfectiva*. En la facultad cognoscitiva se da este segundo tipo de pasión.<sup>9</sup> Por el acto de conocer la facultad no sufre ninguna influencia de tipo destructivo, ya que por su esencia ésta tiende a asimilar nuevos conocimientos.

Respecto a la impasibilidad de los conocimientos sensible e intelectual hay que señalar que su padecer es distinto, ya que la sensación padece por una acción directa del objeto, mientras el intelecto es movido por una virtualidad, por algo activo que lo hace recibir en sí la esencia del objeto. Existe pues entre uno y otro sólo una relación de analogía, y la diferencia queda además señalada por Aristóteles en un párrafo posterior en el que declara cómo las relaciones con sus objetos y con aquello que naturalmente tienden a aprehender es distinta:

"Sin embargo si se presta atención a los órganos sensoriales y los sentidos, se ve claramente que la impasibilidad de la facultad sensible y la de la intelectual no son iguales.

Porque ciertamente el sentido no es capaz de percibir luego de una excitación muy violenta, como se puede constatar respecto al sonido después de los sonidos violentos, y lo mismo sucede luego de los colores y olores

<sup>7</sup> MARCEL DE CORTE, *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Vrin, París, 1934

<sup>8</sup> SIWEK, *op. cit.*, tesis XXX. S. Th., I, q. 79, a. 2.

<sup>9</sup> NUYENS, FRANCOIS, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Vrin, París.

<sup>10</sup> *De An.*, III, 4, 429 a 24 ss.

violentos que impiden ver u oler. Y, por el contrario, el intelecto no es menos capaz sino más, de pensar cosas débilmente inteligibles cuando piensa algo que es fuertemente inteligible. Esto se debe a que la facultad sensitiva no existe sin el cuerpo, mientras el intelecto existe separado".<sup>10</sup>

2. Y sin embargo receptivo de la forma (*dektikon de tou eidous*) este intelecto es receptivo de la forma sin ser él mismo forma:

"de esto se desprende que no tiene otra naturaleza sino la de ser capaz, es decir, de estar en potencia".

También la facultad sensitiva es receptiva, pero hay una diferencia substancial. La facultad sensitiva es receptiva frente a formas perceptibles por los sentidos (*ta aistheta*), mientras el intelecto es receptivo de la forma (*to eidos*), de la esencia, que no existe sino en las cosas individuales. Los sentidos son en potencia de objetos determinados, mientras el intelecto lo es de los inteligibles.

La relación entre el intelecto y los inteligibles es igual a la de la facultad sensitiva y los sensibles. Esta es una potencia cuya actualización es un movimiento, una alteración. Este paso sólo se puede producir bajo la influencia de alguna cosa que ya posee acto. Los objetos sensibles son los *poietiká*, las causas motrices o eficientes del conocimiento sensible. Una relación semejante existe entre el *nous* y los *noetá*, pero con una dificultad, ya que el objeto no encierra en sí la actualización del intelecto, lo que hace necesaria la aparición de otro elemento en el proceso, que es precisado en el capítulo quinto.<sup>11</sup>

"Así pues la parte del alma que llamamos intelecto (y llamo intelecto aquello por lo cual el ama piensa y concibe) no es, en acto, ninguna cosa antes de pensar".<sup>12</sup>

El *nous* está en potencia de dos maneras. El está en primer lugar en potencia en relación a los *noetá* como el niño en relación a las ideas que no ha adquirido, y esta primera especie de potencia lleva a la formación de la *exis* (aptitud, capacidad, hábito). A su turno esta *exis* de los *noetá* está en potencia en relación a su actualización *hic et nunc*.<sup>13</sup>

3. Sin mezcla (*amigés*). Esta expresión puede tomarse en dos sentidos. Según Alejandro no está mezclado a ningún concepto a fin de recibirlos a todos. Según Filopono es sin mezcla con el cuerpo corporal.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> NUYENS, *op. cit.*, pgs. 283-284.

<sup>12</sup> *De An.*, III, 4, 429 a 22 - 24.

<sup>13</sup> Traducción Tricot al *De Anima*, p. 176, nota 2.

<sup>14</sup> Traducción Tricot al *De Anima*, p. 174, nota 4.

Algunos comentaristas se inclinan por la primera interpretación,<sup>15</sup> pero, sin embargo, ambas son admisibles ya que se complementan. Además Aristóteles insiste inmediatamente después en que el intelecto no está mezclado con el cuerpo. Está separado del cuerpo ya que mezclado a él estaría incapacitado de conocer todas las cosas, de ser en potencia todo. Si estuviera mezclado a algo, este algo impediría que fuera capaz de recibir en sí todo aquello que le fuera contrario a aquello con lo cual está mezclado. Por ello mismo no podría alcanzar aquello a lo que tiende por su propia naturaleza, es decir, todas las cosas, todos los inteligibles.

Desde esta perspectiva se puede ver cómo las tres características se suponen y se complementan: si es imposible, al mismo tiempo debe ser no mezclado para que permanezca en su pura imposibilidad en cuanto a su substancia y pueda recibir como potencia las formas a las que tiende por su propia naturaleza. Podemos afirmar que Aristóteles presenta una cadena de fundamentación de estas tres características. El intelecto es imposible en cuanto a su substancia pues si no no sería capaz. Siendo imposible es capaz de recibir una forma y, por lo tanto, en potencia de ella. Por estar en potencia y para que esa potencia no sea impedida en su objeto es necesario que sea sin mezcla.

Este *nous* es algo del alma (*morion tes psychés*), pero no el alma misma. Es una facultad intelectual, que es una de las facultades del alma. Es el lugar de las formas, pero no el alma entera sino la facultad intelectual y, además, las ideas no están en acto sino sólo en potencia.

Sin embargo, como entelequia del cuerpo, el alma le está unida de la manera más íntima, le pertenece al alma y, a pesar de ello, el intelecto no está mezclado con el cuerpo. Está separado del alma en cuanto a su operación, en la medida en que es capaz de trascender la materia, en la medida en que es espiritual y puede alcanzar lo inmaterial y, prescindiendo de la materia, abstraer de los objetos su esencia. Esto no significa que esté absolutamente separado del cuerpo, ya que lo necesita para dar comienzo a su operación, pues el conocimiento intelectual tiene como base lo sensible pero lo trasciende.<sup>16</sup>

### c) *El intelecto y la sensación*

A partir de 429, a. 25, comienza a explicarse algunas de las más importantes diferencias entre estos dos tipos de conocimiento, diferencias que ya han sido insinuadas antes y que se complementarán con pasajes posteriores del mismo texto aristotélico.

A. — La imposibilidad de los sentidos sólo es para un dominio limitado de objetos perceptibles, y lo que se encuentra fuera de ese dominio o no es per-

<sup>15</sup> Por ejemplo NUYENS, *op. cit.*, cap. VII.

<sup>16</sup> *De An.*, III, 8, 431 b. 25 - 432 a. 10.

cibido o ejerce una acción nociva sobre el órgano. Esta parte o campo de lo sensible depende de las cualidades del órgano. Todo esto se ve claro en los *sensibilia per excessum*.

Con el intelecto sucede todo lo contrario ya que el es *ioristos* (separado) lo que según otros pasajes<sup>17</sup> se puede interpretar como *aveu somatos*. Esto es precisamente para que no sea impedido en su objeto que es la forma de todas las cosas, ya que naturalmente tiende a todo.<sup>18</sup>

B. — En 429, b. 10-22 se señalan las diferencias entre el conocimiento sensible e intelectual en cuanto a su objeto.

El hombre posee dos facultades cognoscitivas. El intelecto que tiene como objeto el inteligible, y que puede conocer lo individual pero de una manera universal, y la facultad sensitiva que tiene como objeto las concreciones individuales del objeto y no el concepto individual.

Los *noetá* están presentes en los objetos del conocimiento sensible, pero no en acto sino solamente en potencia.<sup>19</sup> Es solamente bajo la acción de un principio activo que los *noetá* en potencia llegan a ser inteligibles en acto. Esta diferencia respecto a los objetos está también señalada en el capítulo octavo del libro III:

“En el alma, a su vez, la facultad sensible y la facultad cognoscitiva son en potencia de sus objetos mismos, que son en un caso el inteligible y en otro el sensible. Es necesario que estas facultades sean idénticas a los objetos mismos o, al menos, a sus formas. Que ellas sean los objetos mismos no es posible, porque no es la piedra la que está en el alma sino su forma. Se sigue que el alma es análoga a la mano: igual, en efecto, como la mano es instrumento de instrumentos, así el intelecto es forma de formas, y el sentido forma de sensibles. Pero puesto que no hay, parece, ninguna cosa que exista separadamente fuera de las magnitudes sensibles, es en las formas sensibles que los inteligibles existen, tanto las abstracciones así llamadas como las cualidades y afeciones de los sensibles. Es por esto que por una parte en la ausencia de toda sensación, no se podría aprender o comprender ninguna cosa y, por otra parte, el ejercicio mismo del intelecto debe estar acompañado de una ima-

<sup>17</sup> *Phys.*, I, 2, 185 a. 31.

<sup>18</sup> Esta expresión “separado” no se puede interpretar en este lugar como una afirmación de la sobrevivencia de la persona o de la facultad intelectual. El pensamiento en sí es independiente del cuerpo, pero el pensamiento de tal hombre en particular depende de la existencia de este hombre (Nuyens, *op. cit.*, p. 289).

<sup>19</sup> *De An.*, III, 4, 430 a. 6-7.

gen, porque las imágenes son semejantes a las sensaciones, salvo que son inmateriales".<sup>20</sup>

Este largo texto viene a confirmar muchas de las afirmaciones precedentes, en cuanto a la necesidad del cuerpo en el conocimiento intelectual y a la relación entre los dos tipos del conocimiento, al mismo tiempo que la diferencia en relación a sus objetos. Para la facultad sensible su objeto son las cosas concretas individuales (*tode en toode*),<sup>21</sup> mientras para la facultad intelectual son los universales o esencias (*to ti en einai*).<sup>22</sup> Los *noetá* son universales o esencias, pero no tienen existencia independiente. Existen en las cosas individuales como sus formas esenciales. Se sigue que el conocimiento intelectual requiere de la cooperación del conocimiento sensible.<sup>23</sup>

#### d) *Dos dificultades*

Al terminar este capítulo señala Aristóteles la posibilidad de dos dificultades que conviene aclarar:

"Si el intelecto es simple e impassible y nada tiene de común con nada ¿cómo pensará si el pensar es padecer algo?... ¿es inteligible el *nous* mismo?".<sup>24</sup>

Para responder hay que retomar la distinción de los dos sentidos de *pasjein*.<sup>25</sup> El elemento común entre el intelecto en potencia y su objeto es que el primero es capaz de llegar a ser el segundo por una actualización de su propia virtualidad. En cierto sentido *pasjein* es correlativo de *energeo*. Con esto de nuevo parece postular un elemento que permite ejercer de manera clara esta virtualidad, lo que nos lleva al capítulo quinto en el que se refiere a este problema.

A la segunda dificultad responde Aristóteles explicando dos alternativas distintas:

A. — Si se trata de realidades inmateriales, indivisibles, en acto, hay identidad entre el *nooun* y el *nooumenon*, entre el intelecto y el inteligible. El pensamiento, cualquiera que sea, se piensa a sí mismo alcanzando al inteligible, porque llega a ser el mismo inteligible al ponerse en contacto con su objeto y pensarlo. Para que haya conocimiento debe haber un momento de identidad entre el que entiende y el inteligible.

B. — En relación a las cosas materiales, objetos del pensamiento que son *tode ti*, formas realizadas en la materia apropiada, inteligibles en potencia sola-

<sup>20</sup> *De An.*, III, 8, 431 b. 27 - 432 a. 10.

<sup>21</sup> *De An.*, III, 4, 429 b. 14.

<sup>22</sup> *De An.*, III, 4, 429 b. 19. NUYENS, *op. cit.*, pgs. 292-303.

<sup>23</sup> *De Sensu et Sensato*, 6, 445 b. 17 - 18.

<sup>24</sup> *De An.*, III, 4, 429 b. 21 - 26.

<sup>25</sup> *De An.*, II, 5, 417, b. 2 - 5.

mente, hasta que el *nous* los transforme en acto. Ellas no son *nous* porque el intelecto en el acto de intelección no es idéntico con lo inteligible sino cuando este inteligible está en entelequia, es decir, ya no está en potencia en algo material. Y cuando este inteligible está en entelequia volvemos al primer caso en que el *nous* es capaz de pensarse a sí mismo.

El intelecto no puede ser inteligible por medio de un elemento extraño a sí mismo, pues estaría en contradicción con su carácter de pureza, de inmixto, que antes se ha señalado.

Tampoco es inteligible por sí pues se podría llegar al absurdo de sostener que todo *noetón* es igualmente *nous*, si se tiene a la inteligibilidad como específicamente una. Es en tanto que él realiza una acción, en tanto que piensa al inteligible en acto, que se piensa a sí mismo al ser idéntico a lo pensado.

Resumiendo podemos decir que el contenido de este capítulo se refiere en términos generales al proceso del pensamiento, visto como acto que requiere tres elementos: el objeto, el intelecto paciente y otro elemento todavía no suficientemente explicitado. En el conocimiento sensible basta la facultad y lo sensible. En el conocimiento intelectual lo inteligible existe en las cosas en potencia no en acto y debe ser pasado de potencia a acto (parte esencial de este proceso) y luego la relación entre la facultad y los inteligibles será la misma que en el conocimiento sensible. Esta actualización la atribuye Aristóteles a un nuevo principio analizado en el capítulo quinto.

## 2. COMENTARIO AL CAPÍTULO QUINTO DE LIBRO TERCERO

### a) *El intelecto agente: su existencia y su acción*

Permanece como problema el explicar cómo es posible el paso de la potencia al acto en el acto intelectual, y la solución la busca Aristóteles partiendo de lo expuesto en la teoría del acto y la potencia, en la que ésta para pasar al acto necesita de un acto que ejerza esta actividad, el que no aparece como posible en el objeto mismo de conocimiento y tampoco en el intelecto que aparece como potencia, capaz de una forma.

Por ello señala que es necesario distinguir dos intelectos: aquel "que es en potencia de llegar a ser todos los inteligibles y, por otra parte, el intelecto que los produce todos y que en cierto sentido es semejante a la luz, porque en alguna manera la luz hace en acto a los colores que están en potencia".<sup>26</sup>

El pensamiento no llega a ser posible sino cuando el intelecto receptivo, por una parte, y los *noetá*, por otra, son dados de manera actual. Hacerlos *noetá* actuales es la tarea del intelecto agente.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> *De An.*, III, 5, 430 a. 10 ss.

<sup>27</sup> NUYENS, *op. cit.*, p. 297.



La necesidad de incluir este factor proviene del realismo aristotélico que le hace insistir en que los inteligibles se encuentran en las cosas mismas. Las esencias, para Aristóteles, sólo existen en las cosas particulares, pero el hombre puede conocer lo universal, luego es necesario algo que las haga pasar de potencia a acto para que afecten al intelecto.

Lo material no puede afectar al espíritu. Sólo el espíritu se afecta a sí mismo, usando la materia. He aquí la explicación de la necesidad de postular la existencia del intelecto agente.

Este intelecto es separable (*joristós*), impassible (*apathés*), y sin mezcla (*amígés*), ya que las perfecciones que se dan al intelecto receptivo son debidas *a fortiori* al *poietikón*. Pero su esencia es actividad o actualidad (*te ousía on energeia*), y ésta no es otra que la de pensar ininterrumpidamente.<sup>28</sup>

En 430, a. 14-17 opone fuertemente el elemento potencial que llega a ser todas las cosas (receptivo) y el elemento actualizador que hace todas las cosas, en el sentido de volverlas inteligibles, y que tiene disposición permanente como la luz. Esta comparación con la luz sirve para afirmar que el principio activo no ejerce su acción directamente sobre el intelecto receptivo sino sobre los *noetá* en potencia. Ambos elementos se oponen (potencial y actualizador), pero en relación a un tercer elemento, requerido en el proceso: lo dado o sensible (el fantasma).<sup>29</sup> El intelecto agente aparece en medio entre las cosas y el intelecto paciente: no es la facultad formalmente cognoscitiva sino destinada a producir el conocimiento en el intelecto que propiamente conoce, que es el intelecto posible. Con su influjo concurre a producir la intelección.

Este intelecto activo no es, sin embargo, un medio en sentido estricto entre el intelecto pasivo y su objeto: el pensamiento es una relación directa y no mediata, según Aristóteles. Es un tercer elemento, además del intelecto pasivo y su objeto, al que hay que tener en cuenta si se quiere comprender el hecho del conocimiento.<sup>30</sup>

Aristóteles señala además que este intelecto es anterior y superior. El intelecto paciente, que es en potencia todos los *noetá*, está subordinado a la acción del intelecto agente, y el intelecto agente es, como tal, superior en dignidad al intelecto paciente que él actualiza. Es *arjé*, es el principio, la causa (eficiente) del movimiento, superior a la materia que él pone en acto. En realidad el acto es siempre superior a la potencia, la ciencia en acto a la ciencia en potencia, y el intelecto activo al pasivo. El intelecto activo no está precedido de ninguna potencia: *sua essentia est sua operatio*, y no se puede decir de él que no piensa siempre.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> *De An.*, III, 5, 430 a. 22.

<sup>29</sup> *De An.*, III, 8, 432 a. 8-9.

<sup>30</sup> Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, p. 214 y ss.

<sup>31</sup> Traducción Tricot al *De Anima*, p. 182. *Metaf.*, 8, 1049 b. 17 ss.

<sup>32</sup> Ross, *op. cit.*

El intelecto activo no es un intelecto que crea de la nada. Actúa sobre una materia que le es dada y a la que eleva de la potencia al acto. El acto de aprehensión es propio del intelecto pasivo: la identificación del intelecto con los objetos aprehendiéndolos es propia del intelecto activo.<sup>33</sup> Con su influjo el intelecto agente alcanza el fantasma y le imprime una especial virtud que lo hace capaz de ejercer un influjo activo como causa instrumental en el intelecto paciente. El fantasma no está en acto inteligible no sólo en sentido formal, sino tampoco en sentido causal. Es inteligible en sentido causal sólo en potencia. Gracias al intelecto agente es inteligible en acto en sentido causal.<sup>33</sup>

Al igual que el arte transforma la materia bruta e informe, apta a toda forma, en objeto dotado de una apariencia artística, según un proceso análogo a aquél de la generación,<sup>34</sup> el intelecto agente, obrando sobre lo sensible o sobre el fantasma<sup>35</sup> produce una forma inmaterial idéntica a la cosa percibida,<sup>36</sup> la cual, en acto, transforma la potencia del intelecto en conocimiento real. Brevemente: el trabajo del intelecto agente permite alcanzar la inteligibilidad de las esencias, oscura pero eficazmente alcanzadas por la sensación, pues es la actividad superior que la corona.<sup>37</sup>

#### b) *El intelecto agente: su naturaleza*

La dificultad esencial en relación a la problemática aristotélica referida al intelecto agente en el *De Anima* no es tanto su acción como su naturaleza, respecto de la cual hemos señalado ya antes algunas características. Este problema es el que ha levantado vivas controversias entre los comentaristas de Aristóteles.

He señalado ya que el intelecto agente es separado, impasible, sin mezcla y más digno y primero que el intelecto paciente. Sin embargo, ahora es necesario analizar el tema de su naturaleza, enfrentándolo con dos dificultades que guardan entre sí estrecha relación:

1. ¿La distinción entre intelecto paciente y activo es interior al alma intelectiva o el intelecto agente es un elemento proveniente desde fuera?

2. ¿Tiene este elemento alguna relación con la divinidad, ya que Aristóteles parece darle alguna de las características propias de la Causa Suprema Final?

En relación al primer problema se presentan dos alternativas básicas: si el intelecto agente es algo interior al alma intelectiva misma, como elemento actualizador que es capaz desde ese interior de ejercer su acción, o si por el contrario es un elemento separable, que por lo tanto no tiene estrecha unidad

<sup>33</sup> SIWEK, *op. cit.*, Thesis XXX, Scholion IV.

<sup>34</sup> *Metaf.*, Z, 7-9 y A 3.

<sup>35</sup> *De An.*, III, 7, 431 b. 2. *De An.*, III, 8, 432 a. 4.

<sup>36</sup> *De An.*, III, 8, 432 b. 29.

<sup>37</sup> DE CORTE, *op. cit.*, p. 53.

con ella y que, estando en el alma, le es exterior, permaneciendo después de la destrucción de ésta. También se podría pensar en una tercera alternativa, que es afirmar la absoluta exterioridad del intelecto agente como ajeno al alma e iluminando desde fuera.

Frente a ello han surgido variadas posiciones. Los comentaristas griegos y los filósofos árabes se inclinan a afirmar que es una substancia separada. Junto a ellos encontramos a Nuyens, quien supone la misma disyuntiva planteada en el problema, pero se inclina a afirmar que el intelecto agente es exterior al sujeto que conoce y aunque acepta la posibilidad de la existencia de este nuevo principio como intrínseco, fundamentándola en "en te psijé",<sup>38</sup> afirma a continuación que el texto dice que debe estar en el alma, pero no dentro. Santo Tomás, según él, sobrepasa el sentido del texto.

Los escolásticos en general afirman que el intelecto es una facultad del alma misma, y por lo tanto propia del hombre. Para ello se basan en la concepción tomista de la unidad substancial.<sup>39</sup> La teoría que señala al intelecto agente como interior al alma se ve extensamente expuesta por De Corte,<sup>40</sup> quien

<sup>38</sup> NUYENS, *op. cit.*, Cap. VII, p. 296 y ss. *De An.*, III, 5, 430 a. 13.

<sup>39</sup> SIWEK, *op. cit.*, Thesis XXX, Scholion I.

<sup>40</sup> Por estimarla de interés, presento un resumen de la posición de De Corte:

Un inteligible en potencia se encuentra frente al intelecto que no lo piensa todavía, pero que en virtud de la correlación vital del intelecto a lo inteligible y de la unidad dinámica y real de todas las facultades cognoscitivas del alma pasa a acto, y este inteligible en acto actualiza a su turno la potencia de conocer del intelecto, desarrollando la operación intelectual. Pero todos estos elementos del acto de pensamiento son reunidos en la unidad aperceptiva del "noein". Entonces no puede haber oposición real y substancial entre el intelecto posible y el intelecto agente, puesto que un acto indivisible no puede resultar de dos substancias realmente diversas y el acto numéricamente uno es el de una cosa numéricamente una (*Phys*, E 4, 228 a 14; *De Sens*, 7, 447 b. 13).

La distinción entre el intelecto posible y en acto es real en el orden operativo, lo que no significa que constituyan sujetos autónomos en la línea de su ser e independiente el uno del otro. El intelecto posible es una realidad, pero una realidad que no se distingue substancialmente del intelecto agente. El intelecto posible es el nombre que toma el intelecto cuando está frente a un inteligible en potencia, que es apto para llegar a ser acto ("to panta gignesthai"). Intelecto agente es aquel nombre que toma cuando él eleva la potencia del inteligible para transformarlo en acto ("to panta poiein"). Ambos términos son correlativos y se debe distinguir una doble causalidad en el acto de intelección: la del intelecto en acto, en cuanto a su substancia sobre el inteligible en potencia (*De An.*, III, 5, 439 a. 18) para volverlo inteligible en acto, y la de lo inteligible en acto sobre el intelecto en potencia en cuanto al conocimiento (*De An.*, III, 4, 429 a. 24 y b31) para producir el acto de intelección.

Intelecto agente e intelecto posible forman dos entidades distintas en tanto que son agente y paciente, es decir, en tanto que facultades, pero forman una sola y misma substancia indivisa en tanto que son inteligencia. Jamás Aristóteles habla de intelecto en plural y *De An.*, III, 5 430 a. 14 - 15, debe ser interpretado en este sentido.

La inteligibilidad del objeto es debida a la iluminación del intelecto mismo y del intelecto en acto; si el intelecto en acto fuera real o substancialmente distinto del intelecto posible actuaría directamente sobre el intelecto posible para volverlo inteligible en acto. Por otra parte, la inteligibilidad indirecta del intelecto inteligente y del inteligible llevan como consecuencia la unidad real del intelecto a menos de sostener este absurdo de que el intelecto que es inteligible es individualmente diferente del intelecto que es inteligente.

El primero no puede ser sino el intelecto posible puesto que el intelecto no es efectivamente inteligible antes de pensar, y el segundo el intelecto agente puesto que él es causa de la realidad del pensamiento

se basa esencialmente en el realismo aristotélico para sostener su posición. Ross también sostiene que la distinción entre intelecto activo y pasivo se refiere, en Aristóteles, al interior del alma.<sup>41</sup>

Como veremos a continuación la primera y tercera alternativas son difíciles de sostener por lo que me inclino por la segunda en la que parecen conjugarse de una manera lógica los elementos del problema, estando conciente de que ello puede significar negar en Aristóteles la inmortalidad individual del hombre.

Si nos enfrentamos directamente con los textos de Aristóteles, se puede ver que allí aparece una real separación del intelecto agente, lo que permite asegurar su inmortalidad y eternidad. Más aún, no hay una sola palabra fuera de 430 a 13 que nos permita afirmar que sea propiedad o potencia del alma. La cuestión de saber si este elemento actualizador es alguna cosa intrínseca o exterior al alma no se encuentra ni planteada ni resuelta por Aristóteles en este lugar. Por los ejemplos, señala Nuyens<sup>42</sup> parece ser algo exterior como la técnica frente a la materia o como la luz frente al color.<sup>43</sup>

En el texto, Aristóteles designa a este intelecto con dos palabras de la misma raíz: *joristós* y *joritheis*. En el primer caso un adjetivo que significa separable e indica una capacidad, y en el segundo un participio aoristo pasivo que se puede traducir como habiendo sido separado e indica un hecho. De aquí se puede deducir que se indica al intelecto agente como separado, como no teniendo unidad real, y que estando en el interior del hombre, cuando se produce una real separación sólo él permanece, por su misma esencia, inmortal y eterno. Así pues se puede afirmar que el intelecto agente, estando dentro del alma del hombre, no es interior y, más aún, por el ejemplo de la luz, que es un elemento común que hace al hombre realmente alcanzar los inteligibles

---

Se da una oposición entre intelecto paciente y agente pero ella es entre dos aspectos diferentes de una misma realidad substancial y no entre dos realidades substanciales distintas.

De Corte insiste en que el intelecto agente es exigido por el realismo de la posición aristotélica y de esto se desprende que sería incomprensible que hubiera abandonado su realismo para adoptar una teoría idealista que aislaría al intelecto en una trascendencia semidivina. En ninguna parte se habla de una separación substancial sino todo lo contrario (*De An.*, III, 4, 429 b. 30).

Las funciones del intelecto agente y del intelecto posible son seguramente distintas, puesto que uno asume la representación, en tanto que conocimiento del ser representado y el otro en tanto que desmaterialización de este ser, pero ambos se unifican en cuanto al ser mismo de la representación y, más profundamente todavía, en cuanto a su ser substancial de forma inmaterial.

<sup>41</sup> Ross, *op. cit.*

<sup>42</sup> En *De An.*, 5, 430 a. 18 sólo se habla de cómo es "te ousía" pero nada se dice de una posible relación con el inteligible en potencia.

En *De An.*, III, 429 b. 31 sólo se habla de "dínamis".

En *De An.*, III, 5, 430 b. 14-15 el problema no es si el intelecto es indivisible sino cómo es el acto de intelección de los objetos indivisibles.

Al negar la trascendencia semidivina se olvida de *De An.*, III, 430 a. 22-23.

La expresión "en te psijé" se puede interpretar en otro sentido como señalamos en el texto.

<sup>43</sup> *De An.*, I, 5, 411 b. 5 ss.

como la luz lo hace alcanzar los colores. Esta última afirmación se ve confirmada con la prioridad temporal del intelecto agente en cuanto acto.

Resumiendo, podemos decir que el intelecto agente es un elemento separable, cuya separación definitiva se da en la muerte, y que es común a todos los hombres. Esto último nos lleva a pensar en la doctrina platónica de la participación, problema que no analizaremos en el presente trabajo.

Cabe señalar que algunos de los textos citados por De Corte pueden explicarse en otro sentido.<sup>42</sup> Además la formulación que he presentado de ningún modo contradice la posición realista de Aristóteles, ya que el inteligible se encuentra siempre en las cosas, y es acercándose a los seres reales como se alcanza el conocimiento, pues es en ellos en los que los inteligibles se encuentran. Por último, la afirmación de la unidad substancial tan absolutamente seguida por De Corte es un concepto claramente tomista, que no es debería aplicar a un análisis del pensamiento aristotélico y además el intelecto agente afirmado como exterior al alma de ningún modo destruye la unidad del alma que postula Aristóteles,<sup>43</sup> la que por otro lado no logró plenamente, ya que no se puede llegar a una unión personal entre este intelecto y el sujeto mismo.

En relación al segundo problema planteado algunos, como Alejandro seguido por Zarabella,<sup>44</sup> afirman que el intelecto agente es Dios, el cual, en tanto que primer inteligible, es fuente de la inteligibilidad de todos los inteligibles y hace del inteligible en potencia un inteligible en acto, al mismo tiempo que actualiza al intelecto paciente. Tal interpretación sólo es posible si aseguramos la absoluta exterioridad del intelecto agente o aceptamos una interpretación panteísta de la realidad del hombre.

Por ello tal interpretación parece inadmisibile y ella es combatida por Santo Tomás y comentaristas recientes, especialmente Ross, en su prefacio a la *Metafísica*.<sup>45</sup> Ella es, en efecto, contraria a las conclusiones del Libro A de la *Metafísica*, en el que Aristóteles pone a Dios como pensándose a sí mismo. Por otra parte el intelecto agente reside en el alma, aunque como elemento exterior a ella, en tanto que es "separable",<sup>46</sup> ya que el adjetivo "joristós" significa tanto separable como separado. De hecho el intelecto agente parece bien ser uno de los términos de la jerarquía ontológica que se eleva de los seres inferiores a las esferas celestes y por fin a Dios.<sup>47</sup>

La doctrina puramente deísta de la *Metafísica* no permite, pues, suponer que el intelecto agente es igual a Dios, sino más bien que él es uno de los elementos más altos de una jerarquía que se eleva de manera continua desde los seres inferiores.<sup>48</sup> En 408 b 29 el intelecto es afirmado como divino, pero

<sup>44</sup> *De An.*, I, 89, 17.

<sup>45</sup> Ross, *Metafísica*, Oxford, 1958, Prefacio.

<sup>46</sup> *De An.*, III, 5, 430 a. 13.

<sup>47</sup> Traducción Tricot al *De Anima*, p. 183.

<sup>48</sup> *Metaf.*, 1072, a. 26 - 33.

esa expresión, de acuerdo al contexto, se puede entender "como algo divino", en cuanto separado de la materia e impassible, en cuanto esfera de la realidad más elevada, lo que no significa que sea algo absolutamente trascendente y unido a la divinidad.

En cuanto a la interpretación averroísta según la cual el intelecto agente es la razón divina inmanente en el alma del hombre, es contradicha porque Aristóteles afirma enérgicamente la trascendencia divina.<sup>49</sup>

Al final del capítulo quinto señala Aristóteles algunas características del intelecto agente, que son las que han llevado a algunos a darle la cualidad de divino:

1. *Una vez separado* ("joristheis") implica la separación de una cosa a la que antes estaba unido. El "poietikón" está unido al intelecto receptivo en el acto de pensar, pero tomado en sí, en su pura esencia, es lo que es, es decir inmortal y eterno. Unido en el tiempo al intelecto pasivo, puede separarse de él, y hace clara alusión a la destrucción del último en el momento de la muerte y a la supervivencia del primero. El intelecto pasivo, así como el sentido y la imaginación, son considerados como partes integrantes del alma, de la cual son el acto de un cuerpo particular y no pueden sobrevivirlo.<sup>50</sup>

La verdadera naturaleza del intelecto agente está oscurecida durante su asociación con el cuerpo, pero existe en toda su pureza cuando esta asociación se disuelve.<sup>51</sup> La razón es que el intelecto activo es impassible, no sufre ninguna impresión de las circunstancias de la vida y su conocimiento no lleva ninguna huella de fecha o circunstancia, mientras que el intelecto pasivo que sufre la impresión de las circunstancias ha perecido con la muerte del individuo.<sup>52</sup>

Es claro que para Aristóteles el intelecto activo, aunque está en el alma, sobrepasa al individuo, y bien podemos suponer que lo considera como idéntico en todos.

2. *Inmortal y eterno*: ("athanatos" y "aidios"). Dos características nuevas, señaladas por Aristóteles, pero que se desprenden de las afirmaciones anteriores.

<sup>49</sup> *Metaf.*, A. Cfr. *Metaf.*, A, 3, 1070 a. 24.

<sup>50</sup> Ross, *op. cit.*

<sup>51</sup> Ross, *op. cit.*

<sup>52</sup> Ross, *op. cit.*

En *De An.*, III, 5, 430 a. 25 hemos optado por referir "aveu toutou" al intelecto pasivo que gramaticalmente es el elemento precedente, en contra de Santo Tomás que lo refiere al intelecto agente.

Sin el intelecto pasivo el alma no piensa ya que le es un elemento necesario como la facultad sensible es necesaria, aun siendo iluminada por la luz, para tener sensación de color.

La primera es usada muy raramente mientras que la segunda se encuentra en varios pasajes.<sup>53</sup>

Del significado de esta palabra se desprende que Aristóteles entendía por ella no sólo lo que es y será sino también lo que siempre ha existido. La quiddidad del intelecto agente es, de todo lo que está en nosotros, lo único eterno. De todo esto se desprende que en el sistema de Aristóteles no hay lugar para la inmortalidad personal. No se puede determinar las relaciones entre el "nous" y el individuo humano, pero jamás será una unión personal, substancial.<sup>54</sup>

### 3. CONCLUSIÓN

La doctrina aristotélica expuesta significa un gran paso hacia la captación de la unidad de la persona, pero no es alcanzada en su totalidad. Aristóteles no conoce la persona sino sólo el espíritu. Es por ello que para comprender el alcance de su doctrina conviene distinguir ambos conceptos.

Lo que llamamos espiritual está libre de materia y de la sujeción a las leyes de la naturaleza. No sólo no es él mismo un trozo del mundo material. Tampoco está unido con la materia con aquella unión intrínseca de ser, que atribuimos al "principio psíquico de la vida biológica-animal, a la entelequia de las plantas y del «alma» solamente sensitiva". Estas no tienen ninguna operación completamente desligada de la materia, ningún sentido inmanente que trascienda las necesidades vitales, ningún ser desligado de la parte material". Aunque no son materia, siguen estando "internamente ligados a la materia". Otra cosa distinta sucede con lo espiritual. Puede estar en el hombre adherido a la materia, pero posee obrar y ser propios.<sup>55</sup>

La palabra persona o ser personal<sup>56</sup> significa la subsistencia del ser dotado de espíritu. Ser subsistente no sólo quiere decir que no existe como parte de algo, sino que es "substancia completa", individual, que se distingue de todo ente, y de la cual se predicen sus operaciones. La persona se da como unidad, como totalidad y es por ello que sólo se da en el hombre completo. No llamamos persona a un animal porque no posee espíritu, ni a los procesos intelectuales, porque les falta el ser substancial propio, ni al alma como forma esencial porque es una "substancia incompleta".<sup>57</sup>

<sup>53</sup> *Metaf.*, N, 2, 1088, b. 23-24. *Metaf.*, N, 3, 1091, a. 12-13. *De Coelo*, I, I, 12, 282, a. 30-31. Cfr. NUYENS, *op. cit.*, p. 307.

<sup>54</sup> NUYENS, *op. cit.*, p. 309.

<sup>55</sup> WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, Madrid, p. 180.

<sup>56</sup> *S. Th.*, 1, q. 29, a. 3.

<sup>57</sup> WILLWOLL, *op. cit.*, p. 212.

Aristóteles vio la unidad natural que forma el alma y el cuerpo mucho más agudamente que Platón, pero no pudo introducir del todo en esa unidad del ser humano lo espiritual en sentido estricto. El "intelecto agente" aunque interior según algunos, siguió siendo algo que interviene en la vida interna del hombre como elemento extraño, desde fuera.

La doctrina de la unidad personal que inicia Boecio y avanza con Santo Tomás es la que continúan sus seguidores<sup>58</sup> y a la que no alcanzó Aristóteles.

CIRO SCHMIDT ANDRADE

*Chile*

---

<sup>58</sup> Por ejemplo, SrwEK, *op. cit.*



# LA FORMACION METAFISICA CRISTIANA EN LA UNIVERSIDAD

## I

### LA UNIVERSIDAD Y SUS FINES

#### 1 - *El cultivo de la verdad, fin propio de la Universidad*

La Universidad es el órgano superior de cultura de la Nación, de la Iglesia o de otra institución. A ella le pertenece la investigación o búsqueda de la verdad en todos los sectores y la transmisión de la misma por medio de la docencia. *Investigación y docencia de la verdad* son las dos sendas por las que se encamina la Universidad. Ninguna verdad es ajena a su estudio y docencia.

Tales verdades especializadas se estudian y transmiten en las distintas Facultades, Institutos y Departamentos. De estas verdades, algunas pertenecen al perfeccionamiento humano como tal y, por eso, su estudio se realiza o puede realizarse en cualquier Universidad. Pero hay otras verdades, en cuyo cultivo tienen especial interés determinadas naciones, regiones, épocas, etc., es decir, que su estudio se ajusta a determinadas situaciones históricas, étnicas y geográficas.

De aquí que la Universidad debe elegir los tipos de carreras profesionales y científicas: las que son necesarias para el bien y desarrollo del hombre, en cualquier situación, como la Medicina, el Derecho, las Humanidades, la Teología, etc.; y las que son necesarias o convenientes en determinadas regiones o condiciones históricas o geográficas, como la Agricultura y Ganadería, Ingeniería industrial, Piscicultura, Ingeniería forestal, y las dedicadas al estudio del petróleo, carbón y otros recursos propios del lugar.

No es necesario tampoco que cada Universidad cultive todo el espectro de los conocimientos. En esta elección deben tenerse en cuenta las necesidades más urgentes de la región, las carreras que no existen en otras Universidades y que son necesarias y convenientes para la región y, a la vez, la capacidad de la propia institución para afrontar el estudio de las mismas.

Pertenece a la labor de la Universidad transmitir la verdad por una docencia, que incluya la investigación. Fuera de la investigación pura, realizada por propio valor, la cátedra universitaria debe enseñar a buscar la ver-

dad, a recorrer el camino que los sabios han seguido para alcanzarla. En una palabra, a diferencia del nivel secundario, el aprendizaje del nivel superior debe realizarse no tanto sobre la verdad misma, como sobre el método y camino para llegar a ella. En este sentido la misión de la Universidad no es tanto informar sobre la verdad, como *formar* para investigarla, crear los hábitos de estudio con sus respectivos métodos, para alcanzar con el propio esfuerzo personal y poder actualizar después continuamente los estudios realizados.

## 2 — *La integración de la verdad, misión específica de la Universidad*

Pero la misión propia y específica de la Universidad, como tal, es la integración de la verdad en la verdad superior de la Filosofía y de la Teología y, en última instancia, en la Verdad suprema divina; o, en otros términos, la formación humanista, que perfecciona al hombre como hombre y como hombre cristiano y no sólo como científico, técnico, médico, abogado, etc.

Con esta visión superior del hombre, de su vida y de su destino eterno y temporal, vinculado a un Fin trascendente divino, se logra ubicar los distintos sectores especializados de la verdad en su preciso alcance y en su trascendencia dentro de la verdad total o humanista y, a la vez, precisar con rigor la significación y contribución de las mismas para un desarrollo jerárquico de todo el hombre y a la vez desde éste en todo el ámbito de la realidad, incluyendo al mismo Dios.

La formación en la Filosofía y en la Teología de la Sabiduría cristiana, que subsume y ubica los distintos aspectos de la verdad y los integra de un modo jerárquico con su significación y alcance propio bajo su visión universal y humanista, es la misión propia y esencial de la Universidad. Ella es quien confiere la unidad a los distintos sectores de la verdad, a los distintos conocimientos y carreras, y los impregna de sentido humano y cristiano: los *humaniza*.

Sin esta visión superior que integra y unifica las distintas zonas especializadas del saber, no hay propiamente Universidad. Esta se convierte en un órgano burocrático, que confiere nada más que unidad administrativa a los distintos sectores de la Universidad. Los cuales desarrollan independientemente, cada uno de ellos, el ámbito de su verdad especializada y nada más. Esto es lo que Ortega y Gasset llamaba la "barbarie" de la Universidad, la atomización del saber y la pérdida de la unidad o integración de la verdad, propia de la Universidad.

Lo que constituye esencial y específicamente, pues, a la Universidad, es precisamente esta unidad superior del saber de la Sabiduría humanista, que unifica y confiere un sentido humano y cristiano a todas las ramas del conocimiento y las ubica jerárquicamente bajo la visión superior de la misma.

Por eso, si la Facultades y otros órganos de la Universidad cultivan determinados sectores de la verdad, la Universidad, como Universidad, con la ver-

dad sapiencial, ha de penetrar en todos ellos, para informarlos con ella y para ubicarlos epistemológicamente en su ámbito propio y conferirles su significación y alcance dentro de aquella verdad total y humana.

## II

### LA DESTRUCCION DE LA INTELIGENCIA, EL INSTRUMENTO INDISPENSABLE DE LA UNIVERSIDAD

#### 3 — *El inmanentismo, error fundamental de la Filosofía Moderna y Contemporánea*

Con una inteligencia deteriorada en su función o desvinculada de su objeto propio, no es posible llegar a develar la verdad ni lograr, por ende, conocimientos sólidos y mucho menos la integración del saber propio de la Universidad. Y esto es lo que desgraciadamente acontece en gran parte de la Filosofía Moderna y Contemporánea.

Esta Filosofía ha mutilado la inteligencia, la ha desarticulado de su objeto propio, el ser trascendente, y la ha desnaturalizado y reducido a una actividad puramente inmanente.

Por vía del *Racionalismo* se ha desvinculado de la intuición sensitiva, única que nos pone en contacto inmediato con la realidad, y ha reducido el conocimiento intelectual a un conjunto de ideas innatas o ifundidas por Dios o creadas por el sujeto trascendental, pero desvinculadas siempre de la realidad transubjetiva, dada en los sentidos.

El *Empirismo*, que sólo admite las sensaciones y reduce la inteligencia a un sentido más, carente de objeto propio, termina, por el camino inverso, también encerrando a la inteligencia en la conciencia. Porque si nuestros conocimientos son puramente sensitivos, puros fenómenos destituidos de ser —objeto que sólo aprehende la inteligencia, negada por el empirismo—, tales fenómenos solamente pueden ser apariencias en nuestra conciencia: carecen del ser trascendente que los sustente fuera de nosotros.

También Kant cae en el inmanentismo. El hombre no puede aprehender nada más que los datos, transformados en fenómenos por las formas sensitivas de espacio y tiempo; los cuales a su vez son transformados por las formas apriori de la inteligencia y convertidos en "objetos", pero la "cosa en sí" o el "noumenon" queda más allá del alcance de los conceptos y los juicios. El formalismo kantiano encierra al intelecto en sus propias creaciones, desvinculadas del ser trascendente y del ser inmanente. Por eso la Metafísica o conocimiento del ser es una ilusión trascendental. Dios, el yo y el mundo están más allá del alcance del intelecto.

La *Fenomenología* de E. Husserl se esforzó por restituir la verdadera naturaleza del conocimiento y logró poner en evidencia el *carácter intencional* del mismo; con lo cual lograba obtener la verdadera naturaleza del mismo. El acto

de conocer, el de entender sobre todo, implica siempre un *ob-jectum*, un ser trascendente e irreducible al acto cognoscitivo del sujeto. Este es el mérito de Husserl.

Sin embargo, la introducción de las "epojés" redujo esa intencionalidad, en definitiva, a una nota immanente de la conciencia. El objeto es trascendente al acto de la inteligencia, es irreducible a él, pero sólo en cuanto dado en la conciencia. La intencionalidad, en última instancia, ha quedado reabsorbida por la immanencia.

De un modo análogo el *Existencialismo* recae en la immanencia. Heidegger aplica el método fenomenológico a la ex-sistencia y, si bien llega a ver que el ser de los entes es distinto y trascendente al ser del *Da-sein*, sin embargo tal trascendencia es sólo tal, en cuanto dada en la immanencia existencial.

Mucho más grave es la immanencia de Sartre. El *ser en sí* se reduce a su *aparecer*, y el *ser para sí* o el hombre es sólo una destrucción o aniquilación de este ser en sí.

#### 4 — *Agnosticismo de la Filosofía Moderna y Contemporánea*

Este Inmanentismo, que afecta, en mayor o menor grado, a las principales corrientes del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo —exceptuado el tomista y escolástico— conduce inexorablemente al *Agnosticismo*. Bloqueado en su immanencia, el hombre no puede acceder ni conocer el ser trascendente ni fundar su conocimiento en la verdad, que lo ilumine desde la trans-subjetividad. El hombre no puede saber nada de lo que él mismo realmente es ni de lo que es el mundo de sus objetos ni mucho menos si hay Dios o de lo que es Dios. Únicamente puede aprehender los fenómenos y apariencias de las cosas y de sí mismo. La verdad, lo que las cosas realmente son, está más allá de su alcance. Y este no poder alcanzar con el conocimiento el ser trascendente e immanente es precisamente lo que constituye el *Agnosticismo*.

#### 5 — *El Liberalismo filosófico*

Ahora bien, si de ningún modo se puede conocer la verdad ni acceder al ser como él realmente es, cada uno puede opinar libremente sobre todas las cosas. Esto constituye el *Liberalismo Filosófico*: sobre metafísica, moral, Dios y religión, cada uno puede pensar libremente, porque nadie posee la verdad sobre estos temas. El Liberalismo se apoya, pues, en el agnosticismo.

#### 6 — *Relativismo moral*

Consecuencia del *Agnosticismo* es también el *Relativismo moral* y la *Moral de la situación*. Si no se conoce el ser trascendente y menos el ser de Dios, tampoco se puede conocer y fundar el *deber-ser* o exigencias de realización que el ser como bien o valor implica y mucho menos el supremo Bien o Fin divino, en que se basa toda la moral. El obrar moral se funda en el conocimiento del

último Fin divino del hombre y en el ser de su naturaleza ordenada a El. Si el ser es inasible, mucho más lo será el último Bien o Ser divino, y también el ser de la naturaleza humana, que lo expresa. De este modo la moral pierde su fundamento metafísico y deja de ser la expresión del *deber-ser*, de lo que el hombre realmente debe hacer para perfeccionarse como hombre. El obrar moral queda reducido a un *Relativismo* y a una moral de la situación: cada uno es libre para elegir su conducta o los valores que la dirigen, frente a cada situación concreta. No hay una norma moral objetiva obligatoria y trascendente al hombre.

### 7 — *La Universidad moderna es agnóstica*

Estas corrientes *inmanentistas* y, consiguientemente, *agnósticas* y *relativistas* de la filosofía moderna y contemporánea han invadido nuestras Universidades. En ellas se investiga y se enseña, se trabaja por descubrir y transmitir la verdad, pero esa verdad es como un foco inalcanzable, está más allá del alcance de todo esfuerzo humano. La Universidad ha perdido la fe en la verdad; sólo cree en las leyes de la naturaleza respecto a los fenómenos y elabora teorías sobre los mismos, y en la técnica que las aplica, pero se declara agnóstica de la verdad objetiva, de lo que es el ser real, sea el ser de las cosas, sea el ser del hombre o el Ser de Dios. Por eso, en las cátedras de Ética, Psicología, Metafísica y Lógica *se informa* sobre los distintos sistemas —opiniones nada más— pero no se da una *formación* basada en la verdad.

De aquí que esta Universidad no pueda realizar su misión específica: el cultivo de la verdad sapiencial, de la Filosofía y la Teología y la integración de los conocimientos especializados en esta visión superior del mundo del hombre y de Dios. Sin la verdad trascendente y absoluta, la Universidad pierde su misión rectora y no puede ordenar los distintos saberes ni integrar en la Verdad total y, en definitiva, en la Verdad divina, todos estos conocimientos. Renuncia así a su misión específica propia y rectora del saber y deja de ser Universidad propiamente tal.

### 8 — *La Universidad moderna es liberal*

Por ser agnóstica, la Universidad moderna es también *liberal*: da libertad para todos los sistemas filosóficos, religiosos, sociales y políticos, porque no cree en la verdad. Si la verdad es inalcanzable, todo es opinable y, por eso, deben respetarse todas las opiniones sobre cualquier tema en la Universidad. No hay verdad absoluta que se imponga, y por eso la persona puede opinar libremente sobre todos los temas. La Universidad actual hace alarde de su *liberalsimo* y lo impone como un postulado contra toda admisión de la verdad, a la que llama sectarismo. Paradojal posición del liberalismo: deja de ser liberal con los que piensan que existe la verdad, y que cuando ello es evidente no cabe la opinión sino la certeza, y que frente a ella no hay más opción que su acatamiento.

### 9 — *La Universidad moderna es relativista en lo moral*

Al aceptar que la inteligencia no es capaz de aprehender el ser trascendente, la Universidad tampoco puede aceptar una ley moral, fundada en la verdad, en las exigencias del ser trascendente, como Bien o Fin supremo y divino del hombre. Sin ley moral objetiva y absoluta, trascendente al hombre y fundada en Dios, sólo caben posiciones subjetivas, de acuerdo a las situaciones o circunstancias y, en definitiva, de acuerdo a la propia elección personal. La moral deja de ser absoluta, deja de expresarse como una ley trascendente superior al hombre y, en última instancia, divina, y cada uno la formula de acuerdo a las circunstancias y al propio parecer. Esta moral adolece de un *relativismo escéptico*.

La última consecuencia de esta moral puede verse en Sartre: cada uno elige los valores que quiere para su conducta y, en definitiva, se realiza como quiere, sin verdad ni valor que esté más allá del hombre mismo.

## III

### LA PRIMERA CONDICION PARA LA RECONSTRUCCION DE LA UNIVERSIDAD: EL INTELLECTUALISMO REALISTA

#### 10 — *La reconquista del valor trascendente del conocimiento*

Frente a este inmanentismo y agnosticismo, que priva a la inteligencia de su objeto: la verdad trascendente y desnaturaliza su vida encerrándola en un mundo de fenómenos, destituidos de ser, la primera tarea de la Filosofía y de la Universidad consiste en reconquistar este instrumento indispensable para ordenar con ella la vida humana, el orden moral, jurídico y político, y todas las instituciones, también la Universitaria; es preciso recuperar la verdadera naturaleza y vida de la inteligencia, centrándola con fuerza y precisión en su verdadero objeto. En una palabra se impone volver al *Intellectualismo realista* o *Realismo intelectualista*.

Ahora bien, lo primero que salta a la vista en el análisis de la actividad cognoscitiva, especialmente de la intelectual, es su *carácter intencional*: todo acto de la inteligencia encierra un ob-jectum, algo distinto de él y puesto frente a él. Cuando se piensa no se piensa en el acto de pensar —en el *cogito*— sino en algo, en la cosa pensada —*cogitatum*—. El objeto pensado está presente en el acto de entender, pero como distinto y trascendente a él. Sólo por reflexión sobre nuestro propio conocimiento, aprehendemos el *cogito* o acto de pensar. En el ámbito luminoso o consciente del acto intelectual están presentes a la vez el *ser del objeto trascendente* y el *ser del sujeto inmanente*, en el cual es acogido aquél, uno frente al otro, como realmente distintos, pero presentes ambos en la unidad de la conciencia.

El valor objetivo y trascendente del acto de entender es una verdad evidente por sí misma; la cual, si es verdad que no se la puede demostrar, pues habría que suponerla, ya que habría que realizar tal demostración con la misma inteligencia; sin embargo, no necesita demostración, porque este valor objetivo de toda su actividad o, lo que es lo mismo, este carácter intencional de la misma, está en todo acto de la inteligencia, aún en aquél que intentara negar o poner en duda dicho valor. En otros términos, para poder negar o dudar del valor de la inteligencia, hay que suponerlo o, más brevemente aún, todo acto de inteligencia —aún el que intenta negar el valor objetivo trascendente— es *intencional* y, como tal implica un *ob-jectum* o ser trascendente al acto.

Por otra parte, esta intencionalidad no está encerrada en la conciencia —como pretende la Fenomenología de Husserl— sino que implica un ser distinto, existente o posible, pero siempre real y esencialmente distinto del acto. Una intencionalidad puramente immanente implicaría una des-naturalización de la intencionalidad, tal como se presenta en la conciencia.

Esta intencionalidad aparece ya en el *concepto*. En el concepto podemos distinguir el concepto subjetivo o acto *en el que* —*in quo*— aprehendemos el concepto objetivo, y el objeto real bajo algunos de sus aspectos —*quod*—. Cuando pensamos en el hombre o en la mesa, es el hombre o la mesa misma que están presentes, de un modo inmaterial y abstracto, en nuestro acto de pensar. No pensamos en el acto con que aprehendemos la mesa o el hombre, sino directamente la mesa y el hombre como distintos y trascendentes a nosotros. Sólo después, por reflexión sobre nuestro propio acto de entender, conocemos el acto o concepto subjetivo. La mesa y el hombre están presentes en nosotros no material y concreta o individualmente, sino sólo de un modo *inmaterial y abstracto*, bajo algunas de sus notas esenciales. Pero este modo abstracto afecta tan sólo al *acto de pensar*, al modo subjetivo como se aprehende el objeto, pero en modo alguno al *objeto mismo*, que bajo algunas de sus facetas, está inmediatamente presente en nosotros de un modo inmaterial.

Esta trascendencia del objeto aparece mejor todavía en el *juicio*. En él un aspecto de la realidad, el concepto objetivo, es visto y afirmado como perteneciente al sujeto también trascendente. En todo juicio hay una reflexión implícita sobre el sujeto que asiste a la presencia del ser real trascendente del predicado en el sujeto del juicio. Cuando yo afirmo: “la mesa es” o “la mesa es cuadrada”, estoy afirmando que yo aprehendo que el *ser real* pertenece a la mesa, o que el concepto objetivo real de cuadrado se identifica —es— con el ser de la mesa. La trascendencia del ser, que la mente ve y afirma identificados los conceptos objetivos del predicado y del sujeto, está expresada en el verbo *es*, verbo por lo demás implicado en todo otro verbo. El juicio no es la unión de dos conceptos subjetivos sino la afirmación de la identidad —o no identidad— de dos conceptos objetivos, es decir, de la realidad expresada en esos conceptos.

Otro tanto cabría decir del *raciocinio*, tercera operación de la mente, que compara el resultado trascendente de dos juicios, para obtener un nuevo significado o ser trascendente, expresado en el juicio de la conclusión.

## 11 — *Le Metafísica, obra suprema del conocimiento*

Enraizada en el ser trascendente, que la ilumina con la luz inmediata de su verdad, la inteligencia, a través del conocimiento de las cosas o de los *entes que son*, llega a de-velar el *ser en cuanto ser*, objeto formal de la Metafísica, que bajo su amplitud infinita abarca toda la realidad desde el Ser imparticipado de Dios hasta el ser participado existente y posible. Nada hay que escape a este *objeto formal* o mirada de la Metafísica, *el ser en cuanto ser*, pero *sólo en cuanto ser*.

Los demás conocimientos se ordenan también al ser, pero en cuanto *tales seres*; algunos bajo el aspecto *fenoménico* —las ciencias empíricas y matemáticas— y otros bajo el aspecto de *ser*, sin desprenderse de su *talidad* —la Filosofía de la naturaleza y la Antropología filosófica—.

Pero por encima de todos los conocimientos, la Metafísica lo abarca todo y bajo el ámbito de su objeto comprende todos los conocimientos filosóficos y científicos, no en cuanto tales conocimientos, sino en cuanto todos ellos tratan de alguna manera del *ser*.

Sólo la Metafísica constituye un saber sapiencial, una *Sabiduría*. Porque únicamente en la instancia de su objeto formal, el *ser en cuanto ser y*, en la suprema instancia del Ser subsistente imparticipado, se llega a la comprensión de las razones o causas últimas de todas las cosas. Ningún conocimiento científico ni filosófico puede dar explicación suprema de las causas últimas de su objeto, no puede llegar al fundamento supremo de la realidad que estudia, sin apelar a la suprema instancia de la Metafísica. Sólo desde el ser y sus primeros principios logran la razón o explicación suprema todas las cosas y los demás conocimientos.

Si es verdad que sólo bajo la influencia de la doctrina revelada cristiana ha sido posible la elaboración de una auténtica Filosofía, ajustada a la verdad, esto es mucho más cierto cuando se trata de la elaboración de la metafísica, verdadera cima y culminación de toda la Filosofía. Los graves y difíciles temas de la Metafísica sólo pueden ser dilucidados con la ayuda de la revelación cristiana, como es el caso de Santo Tomás.

## IV

### LA FORMACION METAFISICA Y LA UNIVERSIDAD

## 12 — *La actividad universitaria implica la formación metafísica*

Ahora bien, si la Universidad tiene como misión el cultivo de los diferentes sectores especializados de la verdad, y *como Universidad* tiene la de inte-



grarlos en la unidad de la verdad suprema, de la verdad que confiere el sentido del hombre, de su vida y de su destino trascendente terreno e inmortal; y bajo la cual aquellos conocimientos logran su cabal ubicación y su alcance y significación dentro de aquel saber total y, en última instancia, debe elevar e integrar todos los conocimientos en la Verdad suprema divina, causa última de todo ser y verdad; resulta claro que la formación metafísica es indispensable para una realización auténtica de la Universidad, ya que sólo con ella puede la Universidad cumplir adecuadamente su misión propia y específica.

### 13 — *La fundamentación metafísica del conocimiento*

Con la restauración del conocimiento, como aprehensión del ser trascendente, con la restauración del uso connatural de la inteligencia en un *Intelectualismo realista o Realismo intelectualista*, al que nos hemos referido antes (n. 10), la metafísica realiza el estudio del ser en sí mismo y luego del ser participado, *el ente que no es sino que tiene contingentemente el ser* y, por eso, está compuesto de esencia y acto de ser o existir.

Pero el ente participado exige necesariamente el *Ser en sí imparticipado*. Este Ser imparticipado, como *Causa ejemplar* —su Esencia y Verbo— constituye necesariamente las esencias como participabilidades o posibles participaciones de su infinita Perfección; y como *Causa eficiente libre* —la Voluntad o Amor— confiere el acto de ser o existencia a esas esencias.

Sin el ser en sí, nada sería ni podría ser. Las *esencias* perderían su sentido como participación posible del *Ser*; y las existencias o actos de ser contingentes carecerían de la Fuente o Causa que les comunica o hace partícipes del ser, que ellos por sí mismos no son.

Ese ámbito total del ser, desde el Ser imparticipado hasta el ser participado en su esencia y acto de ser o existencia y, dentro de éste los seres puramente espirituales —los ángeles—, los seres espirituales unidos a la materia —los hombres—, los seres animales, vegetales e inorgánicos, es abarcado por la metafísica: todas las cosas, todas las verdades parciales con que ellas se identifican están subsumidas e integradas bajo la razón del *ser*, objeto de la Metafísica.

Los conocimientos científicos se basan en el filosófico, de donde extraen sus nociones y principios fundamentales. Sin éste, las ciencias carecerían de fundamento racional y se erigirían sobre nociones arbitrariamente asumidas y caerían en un relativismo escéptico.

A su vez los conocimientos científicos y filosóficos se fundan, en definitiva, en la noción de ser y en los principios del mismo, de no contradicción, de identidad, de razón de ser, de causalidad, etc. Todas las nociones y verdades científicas y filosóficas son y expresan un modo de ser y, como tales, se apoyan, en última instancia en la noción de ser y sus principios.

La Metafísica es el fundamento que da sentido racional y científico a todos los demás conocimientos y verdades científicas y filosóficas. Sin el conocimiento metafísico, tales conocimientos carecerían de fundamento racional, no podrían dar la última y definitiva razón de ser y dejarían de ser científicos en el sentido amplio aristotélico: no serían conocimientos por sus causas, porque faltarían las supremas o primeras causas, en las que se fundan los otras. En definitiva se diluirían en el absurdo y en lo impensable.

#### 14 – *La fundamentación metafísica del orden moral*

También la moral se funda en última instancia, en la noción de *ser como apetecible*, o *bien*, y así, en la Metafísica.

La ley eterna de Dios ordena a sus creaturas a El como a su último Fin o Bien. Es participada de *un modo necesario* por las creaturas irracionales, mediante las leyes naturales, físicas, químicas, biológicas e instintivas; y es participada de *un modo inteligente y libre* por el hombre mediante la *ley moral*, que lo obliga a su bien o perfeccionamiento humano, al acrecentamiento de *su ser* o bien *como hombre*. Esta ley está impresa en la naturaleza humana y comunicada al hombre a través de su conciencia, que la de-vela en su propia naturaleza.

Lo importante para el fin de nuestro trabajo es mostrar cómo todo este orden moral, impuesto por la ley moral, es una *exigencia ontológica*, del *ser* o *deber-ser*, sobre la voluntad libre del hombre a través de su inteligencia y, por eso y como tal, se funda en la Metafísica.

El orden moral se erige sobre el último Fin o Bien supremo y divino del hombre. Bueno para el hombre como hombre, es lo que lo conduce a ese Fin, a Dios, y malo lo que lo aparta de El. Ese Fin divino desde la trascendencia constituye al hombre bueno como hombre o persona. La naturaleza humana está hecha para ese Fin. Por eso las exigencias de la norma o ley moral, consisten esencialmente en que el hombre obre conforme a es Fin o, lo que es lo mismo, conforme a la naturaleza humana, integral y jerárquicamente tomada, que ha sido hecha para ese Fin y por eso, lo expresa. Por eso, decimos que la ley moral está impresa en la naturaleza humana.

Los valores no son sino los bienes que responden a los distintos sectores de la vida humana, a los que perfeccionan o acrecientan en su ser o bien, con su realización o adquisición. El bien moral o bien que perfecciona al hombre como hombre en su unidad jerárquica, consiste en realizar o conquistar esos valores —o destruir los desvalores contrarios—, de acuerdo a su orden jerárquico correspondiente al orden jerárquico de los distintos sectores de la vida humana. Este orden jerárquico de los valores objetivos de la vida humana se apoya, en última instancia, en el Bien o Ser infinito de Dios, del que participan y al que conducen, como a meta suprema del perfeccionamiento humano.

Si lo analizamos más detenidamente, todo el orden moral es una realización o actualización del *ser* humano, por su ordenación y participación del *Ser* o *Bien* divino, el último Fin o meta suprema para lograr su plenitud humana. El orden moral es un *deber-ser* impuesto al hombre por el último Fin o *Ser en sí* de Dios, a través de la ley moral, para actualizar su *ser*, para llegar a *ser* plenamente.

#### 15 — *Fundamentación del orden jurídico*

Para cumplir con la ley moral, con el deber-ser del hombre, impuesto por su último Fin trascendente divino, es menester que el hombre disponga de su libertad y de todos los medios necesarios y convenientes para poder cumplirlos. Tal poder de disponer de la libertad y de los medios son los *derechos naturales de la persona humana*, constituyen el *Derecho natural*.

Este Derecho natural es parte a su vez de la Ley moral, porque tales derechos de la persona humana, para tener vigencia de tales, suponen y exigen la *obligación moral* de respetarlos de parte de los demás.

Esta obligación es objeto de la *justicia*, en sus diversas formas: legal, distributiva —incluyendo en ella la justicia social— y conmutativa. Por eso, el Derecho natural es sólo parte de la ley moral, aquélla que es objeto de la justicia.

Este Derecho natural para su propia eficacia y vigencia exige el *Derecho positivo* o *Ley humana*, que lo determine y lo haga aplicable a todas las complejas situaciones de la vida.

Lo que importa subrayar aquí es que todo este orden jurídico se funda y es parte del orden moral y, como él y con él, se funda en la Metafísica. Y es, por eso, en última instancia, también él, una *exigencia ontológica*, un *deber-ser* que debe realizarse para lograr el *ser del hombre*.

#### 16 — *Fundamentación metafísica del orden político*

Para defender sus derechos naturales y determinarlos por el derecho positivo y para lograr constituir el *bien común*, o sea, las condiciones necesarias para el perfeccionamiento de las personas, familias y sociedades intermedias, el hombre es llevado a la *sociedad política*, por una *inclinación natural*; la cual, por consiguiente, es de Dios, Autor de la naturaleza. La sociedad política nace, pues, como una obligación moral, de las personas y familias, a fin de que, mediante el amparo de sus derechos y creación del bien común, puedan ellas alcanzar su perfección humana.

De aquí que los miembros de la sociedad *estén obligados* a trabajar —bajo la autoridad, que la misma sociedad exige para el cumplimiento de sus fines— a fin de lograr el bien común. Y, bajo este aspecto, el bien común o el bien

de la comunidad de las personas es superior al bien de cada persona o miembro de la sociedad, y su constitución exige ciertas limitaciones de la libertad y de los bienes, es decir, que los miembros sirvan al fin de la sociedad.

Pero, en un orden absoluto, toda la sociedad con la constitución del bien común es para la persona y no viceversa. Lo contrario sería desnaturalizar la sociedad y sus fines y crear en el *totalitarismo*, destructor de la persona y de sus derechos.

El orden político pertenece al orden moral, es una ordenación para el perfeccionamiento del *ser* del hombre y, como tal, fundado también en la Metafísica.

## V

### CONCLUSION: LA FORMACION METAFISICA DE LA UNIVERSIDAD

Se ve, pues, cómo la metafísica es esencial y fundamental en la formación universitaria. Únicamente con ella, con su verdad y sus principios, se llega al fundamento racional último y evidente de toda verdad. Con la verdad suprema evidente por sí misma del ser y con la Verdad del Ser en sí divino, en última instancia, formulada en los primeros principios, también evidentes por sí mismos, la Metafísica se constituye en piedra angular, que sostiene y da sentido y vigor racional a todas las verdades y principios del conocimiento humano, sean científicos o filosóficos.

Por eso, la Universidad, llamada a dar la visión de todas las verdades desde la visión suprema de la Verdad, que las integra y ubica en su preciso alcance dentro de esa verdad total, sólo puede constituirse en un sólido conocimiento y formación metafísica.

La Universidad llamada también a salvaguardar los fundamentos del orden moral y del orden jurídico y político, es decir, de todo el orden humano, debe cultivar especialmente la Metafísica que fundamenta y da razón racional suprema de los mismos.

Sólo con el conocimiento metafísico es posible una sólida y racional fundamentación del orden moral jurídico y político; y, por eso, también es tarea esencial de la Universidad el cultivo de tal conocimiento.

La Metafísica, la suprema instancia de todo conocimiento y de toda verdad, que desde el ser y sus principios las fundamenta racionalmente en sus causas o razones supremas o primeras del ser, *es*, por eso mismo, *la suprema instancia que justifica y da sentido a la Universidad*.

## RASGOS ACTUALES DEL PENSAMIENTO POLITICO DE ARISTOTELES

Es sabido que el legado político de Aristóteles, que se conoce bajo el título de *Política* no es una obra acabada ni unificada. Algunos de sus libros están incompletos, otros poseen lagunas en el texto y por lo demás su redacción es provisoria. Todo lo cual hace que su lectura, si bien llana, torne dificultosa su comprensión puesto que los conceptos no se hallan expuestos en forma consecutiva, sino dispersos en toda la obra. Su relación, pues, queda librada al lector.

Movidos por este problema, nos proponemos en esta comunicación exponer concatenadamente los principales conceptos que alientan el pensamiento político de Aristóteles e intentar, al mismo tiempo, mostrar si se encuentran actualizados o, al menos, si se presentan como objetivos a que tienden algunos estados modernos.

1. "El hombre es por naturaleza un animal político" (1253 a 2-3). El hombre es por naturaleza, es decir, está incluido dentro de su propia esencia el ser un animal que pretenecce a la *polis*. Y como "toda polis se ofrece como una koinomía" (1252 a 1), como una comunidad. Ello hace que el hombre a solicitud de su propia esencia pueda llegar a su perfección —se realice para hablar en términos contemporáneos— si y sólo si se encuentra integrado en una comunidad.

1.1. He aquí el primer rasgo de permanente actualidad que encontramos en el pensamiento político del filósofo de Estagira. Característica que lo aleja de todo individualismo político y social. Ya sea del individualismo absolutista (Hobbes), del individualismo romántico (Rousseau), como del individualismo legalista (Locke), fuentes últimas de lo que en general se denomina *Liberalismo político*.

2. Esta necesidad natural del hombre de "ser en sociedad" se manifiesta según Aristóteles por razones "de generación" (1252 a 27-28) explicitadas cabalmente en el principio "el hombre engendra al hombre" (1255 b 1); por razones "de seguridad" (1252 a 31), pero sobre todo "la razón por la cual el hombre es más aún que las abejas y todo otro animal gregario un *zoon politikón* es evidente: La naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*). Los demás

animales sólo tienen voz (*phoné*) que es signo de dolor y de placer... pero la palabra está hecha para hacer patente lo provechoso y lo nocivo lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre es que sólo él tiene el sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y de lo injusto, y *la participación común* en todas estas cosas es lo que constituye la familia y la polis" (1253 a 13 ss.).

Más adelante sostiene aún: "Ni tampoco existe la polis por motivo de alianza militar, ni para protegerse de toda injusticia ni aun por causa del comercio y ayuda recíproca" (1280 a 35-38). Muchas ciudades han establecido pactos y alianzas recíprocas de todo orden, pero esto no las convierte en una polis única, puesto que no han establecido "magistraturas comunes" (1280 a 40).

2.1. He aquí el segundo rasgo perdurable de la política de Aristóteles. La polis no surge sólo por cuestiones biológicas como son las necesidades de procreación, ni por razones económicas en el sentido de que el hombre al no poder satisfacer por sí mismo sus múltiples necesidades se agrupa en un sistema de servicios en donde todo hombre aporta algo y recibe algo —posición está sostenida por Platón que coloca como génesis de la polis la división del trabajo—, tampoco la polis se constituye por razones de seguridad como sostuviera siglos después Locke; ni surge de una relación contractual como había sostenido el sofista Licofrón y próximo a nuestro tiempo Rousseau. Sino que la polis se constituye como tal, por un gobierno común, pero fundamentalmente en la medida en que se establece una *comunidad axiológica o de ideales* compartida por todos los ciudadanos. Esta comunidad de valores es el sentido que Aristóteles atribuye aquí al término *lógos*.

*La palabra* está tomada según su finalidad más propia, cual es la de comunicar o expresar ideas. Sólo ella crea una *cultura* significando al mundo que le rodea. La palabra no sólo expresa un síntoma o estado de ánimo del emisor, dirá años más tarde Bühler, por lo demás único sentido de la voz animal, sino que mediante ella el hombre simboliza y valora realidades. El compartir esa totalidad de valores y significaciones es lo que genera una cultura común.

Así pues, la génesis determinante de la polis es esa participación común (1253 a 15) de todos los ciudadanos en una cosmovisión compartida, que es el nexo aglutinante, la base telúrica de toda polis. De no ser así sólo tendríamos *comunidad de asociaciones* pero no una polis. En cuanto a las otras motivaciones son puntos no determinantes.

3. Corresponde ahora explicitar cuáles son las características para que una comunidad sea una polis. Porque si bien toda polis es una comunidad no toda comunidad es una polis por lo que acabamos de expresar.

"La polis, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos" (1274 b 41) y "el ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en la judicatura y en el poder" (1275 a 24),

por tanto "Llamamos polis en general, al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una vida autosuficiente" (1275 b 19). Este es el pensamiento de Aristóteles en lo que se refiere a la polis con relación al ciudadano.

En cuanto a la esencia de la polis "ésta es una comunidad política" (1252 a 5)" "cuyo orden interno está establecido por la justicia" (1253 a 37) y como "la ley es orden" (1267 a 17) la justicia va a ser entonces lo que la ley establece. Y así lo recalca cuando afirma: "Es claro que quienes buscan lo justo buscan lo imparcial y la ley es lo imparcial" (1287 b 5).

Vemos pues claramente cómo la esencia de la polis está dada por la ley, con lo que Aristóteles se sitúa dentro del viejo ideal griego de equivalencia mutua entre los conceptos de justicia —polis— ley y libertad, ya enunciado por Sócrates: "La ley es para el griego su progenitora, la que lo ha criado e instruido, es decir el griego es hijo y esclavo de la ley (*Critón*, 50 e 4).

Ahora bien, la estructuración de las leyes "que —dicho sea de paso— sólo de la costumbre derivan la fuerza que tienen para inducir a obediencia" (1259 a 20), se realiza en un todo que Aristóteles denomina *politéia*, la cual es como la vida de la polis, "la politéia es la vida de la polis". (1205 a 40). Politéia tiene en este contexto el sentido que tiene la *constitución* en los estados modernos.

Tamaño es la importancia que concede a la ley el Estagirita que llega a decir: "El que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón, y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito. La pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores hombres. La ley es por consiguiente la razón sin pasión" (1287 a 29-35). Es por ello que "la única virtud característica del gobernante es la prudencia" (1277 b 25), elemento éste que le permite establecer lo equitativo que no es otra cosa que aquello mediante lo cual se atemperan los inconvenientes provenientes del carácter de generalidad de la ley" (Conf. *Et Nic.*, V, 10).

3.1. He aquí otro rasgo perdurable de la *Política* de Aristóteles. El ciudadano tiene la obligación, por ser tal, de participar activamente en la vida de la polis. No puede como el ciudadano del estado moderno permanecer indiferente —"la política no me interesa" oímos a menudo— o vincularse con su realidad socio-política circundante en forma pasiva a través del televisor. Sino que Aristóteles le exige un compromiso real con la polis. No cabe duda que gran parte del pensamiento político contemporáneo está exigiendo una actitud similar.

En cuanto a la polis, su esencia está dada por las leyes que en forma estructurada conforman la constitución. La politéia, por su parte, no surge como producto ideal del entendimiento, según han pretendido ciertos teóricos o ideólogos políticos desde Hipódamo de Mileto hasta nuestros días, sino que tiene que tener como base de sustentación los usos y costumbres del pueblo que rige. De no ser así, la constitución pierde arraigo y la polis se disuelve.

4. Conciérne a este punto tratar la finalidad de la polis. Al respecto sostiene Aristóteles que: "El fin de la polis es el vivir bien... ella es entonces la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autosuficiente, es decir, para una vida bella y buena (*kalokagathía*)" (1280 b 30-35).

4.1. Es dable destacar que en esta clara definición de cuál ha de ser el fin de la polis, nos encontramos ante lo más definitorio del pensamiento griego. Unificados en un mismo concepto: "el fin de la polis" encontramos tres conceptos fundamentales, a saber: a) el vivir bien; b) la autosuficiencia; y c) la *kalokagathía*.

a) El fin de la polis no se agota en el simple hecho de *vivir* sino que la polis debe cuidar y procurar ciudadanos virtuosos y prósperos. "La polis mejor es a la vez feliz y próspera" (1323 b 28). Debe tenerse aquí en cuenta que por un lado la felicidad, último fin del hombre "es imposible sin la virtud" (1328 b 26), y por otro, "la felicidad exige un suplemento de prosperidad" (*Et. Nic.*, I -VIII *in fine*). De modo que el vivir bien está dado por el ejercicio de una vida virtuosa la que requiere para su desarrollo el ocio (1329 a 1) lo cual supone un mínimo de prosperidad.

b) La autosuficiencia hace referencia a la noción de un algo que no necesita de otra cosa, como así también a aquello que tiene su propio fin en sí mismo. El fin de la polis, en este aspecto es bastarse a sí misma. Lo que hoy llamaríamos no dependiente.

c) Finalmente, el término *Kalokagathía* que proviene del *kalós kai agathós*, que literalmente podemos traducir como "bello y bueno" hace mención al concepto apolíneo griego de "armonía entre las partes que constituyen un todo". Esta idea difícil de aprehender para el entendimiento contemporáneo está vinculada directamente al concepto del ente, el que es, porque participa del ser que posee en plenitud estos rasgos. Ahora bien, el ente —en este caso el hombre— en la medida en que agota o realiza su plenitud de ser, participa en su medida de todos estos rasgos que al ser corresponden en grado eminente. El hombre virtuoso, agota su plenitud, luego no es sólo bueno sino también bello. Este concepto en el ámbito metafísico busca su explicitación a través de la teoría de los trascendentales del ente.

Vemos pues cómo en la época antigua la polis tomaba a su cargo la virtud del ciudadano, en la época medieval su cuidado pasó a la Iglesia, mientras que en la modernidad —salvo el individuo aislado— ya nadie se ocupa de su cuidado.

5. Definido el hombre como perteneciente a la polis, la génesis, la esencia y los fines de ésta, sólo nos resta ver cuáles han de ser los medios —que según el filósofo de Estagira— deben aplicarse para que la polis alcance su objetivo.

La exigencia interna para que una polis se constituya como tal está dada por los principios de unidad y solidaridad a los que se arriba a través de la



*educación*: Así lo hace notar cuando afirma: "Siendo la polis una pluralidad es por la educación como hay que darle unidad y solidaridad (1263 b 37). Platón, a diferencia de Aristóteles, había puesto el acento para lograr la unidad de la polis en la comunidad de hijos, mujeres y bienes. Aristóteles va a refutar estas afirmaciones con un realismo penetrante y sencillo. Así ante la comunidad de hijos dice que "es imposible evitar que ciertos ciudadanos no hagan conjeturas sobre quienes pueden ser sus hermanos o hijos o padres y madres, pues necesariamente derivarán estas convicciones de la semejanza que suele darse entre los hijos y sus progenitores". Sobre la comunidad de las mujeres va a sostener que "ello va contra la virtud de la continencia en el trato con las mujeres, pues es acto bueno abstenerse por continencia de la mujer ajena" (1263 b 12-15). Finalmente ante la propiedad común manifiesta: "Lo que es común al mayor número es de hecho objeto del menor cuidado" (1261 b 31) y también: "Dos cosas hay, en efecto, que sobre todo mueven a los hombres a cuidar de algo y amarlo, y son: el sentirlo como propio y como único" (1262 b 23).

5.1. Hasta aquí hemos visto la crítica de Aristóteles a la postura platónica. Corresponde en este apartado mostrar la actualidad del pensamiento del filósofo de Estagira, principalmente en lo que hace al concepto de propiedad.

Sostiene Aristóteles que ni la propiedad común ni la individual absolutamente, son medios idóneos para lograr una polis feliz. "Es pues indudable que es mejor el sistema que combina la propiedad privada con el uso común; y es cometido propio del legislador fomentar estas inclinaciones en los ciudadanos" (1263 a 39-40).

Vemos cómo otorga a la propiedad un sentido social puesto que su fin es el uso o goce y éste debe ser común, aun cuando su tenencia debe ser privada. Este concepto va a recorrer todo el pensamiento católico medieval bajo el axioma: "Los bienes se poseen como propios y se administran como comunes". Olvidado esto por el liberalismo y desconocido por el marxismo, desde hace tres décadas nosotros somos espectadores de un interés bastante notorio por la implantación de este principio no sólo por parte de las democracias burguesas de Occidente, sino también por parte de los movimientos nacionales de los países no alineados.

Retomando el planteo sobre la educación como el medio más eficaz para lograr que la polis alcance su finalidad, Aristóteles hace notar que: "La educación debe ser una y la misma para todos los ciudadanos y que el cuidado de ella debe ser asunto de la comunidad y no de la iniciativa privada" (1337 a 21-23) ... y que "debe organizarse como servicio público" (1337 a 31). No hace falta recalcar la actualidad de este punto si tenemos en cuenta las agudas polémicas que aún se sustentan en la sociedad de nuestros días.

Finalmente, la teoría de la *mesótes*, que recorre como un hilo de Ariadna todo el pensamiento de Aristóteles, ya sea ético, gnoseológico, educacional, etc., la va a utilizar el filósofo griego para validar su opinión acerca de a cuál de las clases que constituyen la polis corresponde ostentar el poder

político. Y así afirma: "En toda polis hay tres clases, los muy ricos, los muy pobres y en tercer lugar los intermedios entre unos y otros. Ahora bien, y toda vez que, según se reconoce, lo moderado y lo que está en el medio es lo mejor... (1295 b 2)... es manifiesto, por tanto, que la comunidad política administrada por la clase media es la mejor (1295 b 35). En cuanto al régimen, se inclina por uno de carácter mixto mezcla de riqueza, libertad y virtud que corresponden respectivamente a los regímenes oligárquicos, democráticos y aristocráticos y que él denomina república o gobierno constitucional (politéia).

ALBERTO BUELA

## NOTAS Y COMENTARIOS

### LA FILOSOFÍA DEL MEDIOEVO, UNA OSADIA INTELECTUAL

¿Qué interés ofrece para los intelectuales de nuestros días profundizar en los estudios de la filosofía medieval?, porque ¿no es ésta un desarrollo debilitado del pensamiento grecorromano, ya que analiza a los pensadores griegos desde una perspectiva más religiosa y teológica y, por tanto, menos filosófica? Su enfoque teologizante ¿no hace disminuir la calidad filosófica de este período?

Etienne Gilson sabe resolver este tipo de dudas, muy frecuentes en la actualidad, en su libro *El espíritu de la Filosofía Medieval*<sup>1</sup>. Compuesto de veinte capítulos, contiene la redacción definitiva de otras tantas conferencias pronunciadas ante alumnos y profesores de filosofía durante las *Gifford Lectures* de la Universidad de Aberdeen en 1931 y 1932.

No es acertada la opinión de quienes sostienen que el Medioevo supuso un vacío filosófico de diez siglos entre dos etapas —el mundo griego y la era moderna— de auténtico desarrollo intelectual, basados en una Filosofía libre de prejuicios religiosos. Por el contrario, a la luz de la Revelación cristiana, se desarrolló en ese período no sólo una genuina filosofía sino un positivo salto de calidad respecto a los más brillantes hallazgos del pensamiento clásico.

En el siglo II encontramos ya al primer filósofo cristiano. De familia y formación paganas, San Justino descubrió desde joven su vocación a la filosofía. El mismo nos relata su aleccionador itinerario en búsqueda de una doctrina que conduzca a la verdad. Tras ponerse en contacto con platónicos, pitagóricos, estoicos y aristotélicos, se encontró con un cristiano que le dio a conocer a los Profetas y a Jesucristo. Y “reflexionando a solas en esas palabras, encontré que esa filosofía era la única segura y provechosa. He aquí —exclama San Justino— cómo y por qué soy filósofo”.

“Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes —el natural y el sobrenatural—, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón” (p. 41). Importantes fuentes para el desarrollo filosófico han sido los libros inspirados —Antiguo y Nuevo Testamento— que han encontrado en la Edad Media latina su más eficaz testigo. “Una filosofía puede invocar una revelación y ser falsa, pero no porque en ella se inspire, sino porque es una mala filosofía: los errores de Malebranche, tan profunda y auténticamente cristiano, serían buen ejemplo de ello; pero una filosofía puede inspirarse en una revelación y ser verdadera, y, si es verdadera, es porque es una buena filosofía” (p. 372).

---

<sup>1</sup> Ed. Rialp, Madrid, 1979.

Gilson adopta una perspectiva histórica para defender su tesis. La filosofía cristiana no nació de la nada. Fueron menester templos griegos y basílicas romanas para que hubiese catedrales; sin embargo, sea cual sea la deuda de los arquitectos medievales hacia sus predecesores, se diferencian de ellos. Y el espíritu nuevo que les permitió desarrollar su actividad creadora fue el mismo en que se inspiraron con ellos los filósofos de su tiempo.

Pero la arquitectura y las artes plásticas existieron casi desde siempre en las viejas culturas de la humanidad. Por otro lado, al mundo clásico se le debe la creación de la filosofía, la utilización del método racional para investigar en los enigmas de la naturaleza y en el sentido de nuestra existencia.

De igual modo que para los primeros cristianos también a los medievales les correspondió cargar con la doble responsabilidad de mantener una filosofía de la naturaleza, y edificar una teología de lo sobrenatural, integrando la primera a la segunda en forma coherente. En ningún momento pensaron que ambas ciencias eran incompatibles. Lo único que debía hacerse era probar; para probar era indispensable partir de la única filosofía conocida, la de los griegos, y al mismo tiempo era imposible mantenerse en ella. "Los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media arrancaron de ella, pues, en los dos sentidos del término; para ellos Platón y Aristóteles fueron aquellos de que se parte y de lo cual, al partir, se separa, pero también fueron aquello de lo cual, al dejarlo, se lleva consigo" (p. 385).

Por estos motivos se puede afirmar con plena certeza que la filosofía cristiana supera con creces a la de sus predecesores. Se confirma como irreversible el balbuceante monoteísmo de los antiguos. Más aún, al entender a Dios como Ser Subsistente (leemos en la Biblia que Dios se define a Sí mismo como *Yo soy el que soy*) se consigue ampliar la profundidad metafísica de nociones aristotélicas como la de acto y potencia o Primer Motor Inmóvil, de tal forma que se originan nuevos conceptos, como la distinción de esencia y acto de ser, que penetran más a fondo en la explicación de la realidad.

"Donde el pensamiento griego tolera una indeterminación que se explica por una falta de racionalidad, la filosofía cristiana restringe el determinismo natural reduciendo a las leyes de una razón superior el aparente desorden de la naturaleza. Pero lo contrario no es menos cierto. Donde el pensamiento griego admite una necesidad antirracional, la filosofía cristiana quiebra esa necesidad porque es irracional. Con el mismo movimiento con que somete a leyes a la causalidad, descarga a la naturaleza del Destino, pues todo tiene una razón suficiente, pero no puede ser precisamente sino una Razón" (p. 339).

Mediante sus estudios acerca de la Creación, los filósofos medievales solucionan de modo mucho más satisfactorio que los antiguos el problema del origen de las cosas. Los seres proceden, para los griegos, de un algo misterioso, a la vez material y divino (el agua, el aire, lo indeterminado, el fuego), o bien de algo absolutamente material (los átomos), o bien de la divinidad misma por emanación. Este confusionismo se clausura cuando, aceptada la doctrina cristiana, se ponen en juego los conceptos griegos de causalidad y participación para explicar racionalmente la Creación desde la nada.

Podrían multiplicarse los ejemplos extrayéndolos sin dificultad de las veinte lecciones de Gilson acerca de la antropología cristiana, el amor y su objeto,

el socratismo cristiano, la libertad, la naturaleza, la historia, etc. Pero conviene centrarse en el punto clave de su análisis histórico: de dónde y cuándo surgieron las concepciones negativas acerca del pensamiento medieval.

En contra de lo que quizá sea la opinión más generalizada hoy en día, tales objeciones no nacieron del Racionalismo ni del Positivismo, sino que su fuente resultó ser de carácter religioso, heredada después por corrientes filosóficas modernas. Concretamente fue Lutero y, con él, los reformadores quienes adoptando la actitud contraria a la de aquel San Justino y, con él, los primeros cristianos, no supieron entender la relación existente entre el orden natural y el sobrenatural.

Del mismo modo que la gracia, según Lutero, no sana la corrompida naturaleza humana, tampoco las enseñanzas del Evangelio, de suyo nada filosóficas, son capaces de influir en la evolución del pensamiento humano. Y si ha habido cristianos que han hecho filosofía, es indicio de corrupción, esto es, paganización de la Iglesia. "Para Lutero, todos los filósofos y teólogos medievales son paganos que creen que el pecado original dejó subsistir la naturaleza y que, una vez restablecida por la gracia, vuelve a ser capaz de obrar, de progresar, de merecer. San Buenaventura y Santo Tomás hubiesen quedado algo sorprendidos al oír que los trataban de paganos, pero hubieran aceptado todo lo demás, y, desde el momento en que se comprende ese punto, la existencia de una filosofía medieval aparece tan natural como debía parecerle su condenación al iniciador de la Reforma" (p. 384).

Y Gilson concluye. "¿Qué hay, pues, en la actitud de los maestros medievales, que nos ofenda o moleste? Nada, quizá, sino su molesta docilidad para instruirse en la filosofía antes de trabajar en su progreso... Creyeron que la filosofía no podía ser la obra de un hombre, cualquiera sea su genio, sino que, como la ciencia, progresa por la paciente colaboración de las generaciones que se suceden, cada una de las cuales se apoya en la precedente, para excederla. Somos —decía Bernardo de Chartres— como enanos sentados sobre hombros de gigantes. De modo que vemos más cosas que los Antiguos, y más lejanas, pero ello no se debe ni a la agudeza de nuestra vista, ni a nuestra estatura, sino a que nos llevan y nos alzan con su gigantesca altura".

ALBERTO VICIANO

## BIBLIOGRAFIA

MARCELO SANCHEZ SORONDO, *Aristotele e San Tommaso*, Pontificia Università Latenarense, Citta Nuova Editrice, Roma, 1982, 100 pp.

El autor se ha propuesto demostrar que Santo Tomás, siguiendo los pasos de Aristóteles, no se ha quedado en él, sino que lo ha perfeccionado y superado, ahondando en sus propios principios, con un pensamiento original y creador. Para ello ha tomado dos temas fundamentales de ambos autores: 1) la noción de Dios, y 2) la noción de la materia.

1. *La noción de Dios*. Partiendo de la doctrina de la potencia y acto, aplicada a la materia y a la forma, Aristóteles llega, con un pensamiento riguroso y lógico, a la noción de lo Absoluto, de Dios, como Forma o Acto puro y simple substancial; el cual, por carecer de toda materia y de toda potencia, se identifica con el Acto mismo de Entender o con "la Intelección de la propia Intelección".

Esta noción de Dios es verdadera. Sin embargo no llega a lo más profundo del Ser de Dios.

Santo Tomás ha superado la composición esencial de materia y forma y ha des-cubierto la composición más profunda de potencia y acto, la de *esencia y acto de ser*, constitutiva del ser participado.

Desde este ser participado, una esencia que no es sino que tiene contingentemente el acto de ser o existencia y que esencialmente exige otro ser en acto para explicar su propio acto de ser y, en definitiva, que exige el *Ser en sí* —*Esse per se subsistens*—, como el absoluto divino e imparticipado causa de todo otro ser, Santo Tomás llega así a la Esencia o Ser propio de Dios.

El Acto substancial y simple —identificado con la Intelección de la propia Intelección— de Aristóteles, ha sido superado por Santo Tomás por la noción más profunda de Dios, como el *Ser en sí* o *Esse per se subsistens*, desde la cual se ve con más profundidad y claridad su identificación con la "Intelección de la propia Intelección".

Llega así el Aquinate a de-velar la esencia metafísica de Dios, el constitutivo esencial de la Divinidad, desde la esencia metafísica del ser creado o participado. El ente participado es tal, porque está compuesto de una esencia y de un acto de ser, realmente distintos; el cual, en última instancia causal, implica el Ser en sí e imparticipado, que no puede ser un ente o esencia que exista o tiene acto de ser, sino que debe ser el mismo *Ser en sí* o *Esse per se subsistens*.

---

<sup>3</sup> "Refusión" en el sentido de difusión o derivación de la gracia hacia otros.

Santo Tomás ha podido llegar a descubrir la esencia metafísica de Dios, gracias a haber descubierto primero la composición de la potencia y el acto en el grado más profundo y constitutivo metafísico del ser participado y la esencia y el acto de ser o existir, como potencia y acto realmente distintos. A ello sin duda lo ayudó la revelación con la noción de creación del ser participado desde la nada, y la existencia de los ángeles, carentes de materia, cuya finitud y contingencia sólo es explicable por la distinción real de esencia y existencia.

2. *La materia.* También en el problema de la materia primera, el doctor Angélico supera al Filósofo griego, con el descubrimiento de la verdadera naturaleza de la misma, que había escapado a Aristóteles.

Por el mismo motivo que en el tema anterior, por no haber conocido Aristóteles la creación, como producción del mundo desde la nada, admitió él una materia increada, anterior a la intervención de Dios; sobre la cual el Primer Motor divino sólo actúa organizando el mundo con la infusión de las formas. El mundo no es creado, sino *trans-formado* por Dios desde una materia increada.

Santo Tomás ve con claridad que esa materia es absurda, contradictoria; una materia increada existiría por sí misma, estaría identificada con la Existencia y sería el Acto puro de Ser de Dios e, ipso facto, dejaría de ser materia.

El Aquinate acepta la definición aristotélica de la materia primera: "no es ni la esencia, ni la cualidad, ni la cantidad, ni nada que determine al ser", es lo indeterminado —el "infinito", en el sentido aristotélico—, que no puede existir sino en composición con la forma que la determina.

La materia forma parte de la esencia —como potencia de su acto, que es la forma— del ser participado, y, como tal, es creada por Dios desde la nada. No puede ser creada sola, porque la creación otorga el ser y el ser implica la esencia —a la que pertenece la materia como potencia— y el acto de ser. La materia no es increada ni existe por sí misma, como absurdamente afirmó el Estagirita, sino que es creada dentro de las esencias de los entes corpóreos, a las que Dios confiere el acto de ser o existir por la creación.

Tal el esquema de este breve y rico ensayo de Marcelo Sánchez Sorondo, nuestro compatriota argentino, que es profesor en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Es el fruto de una seria y profunda meditación sobre los textos pertinentes de Aristóteles y de Santo Tomás. Es modelo de un trabajo de investigación de primera mano.

Hermosamente impreso y presentado, el libro pertenece a una colección de la Editorial Citta Nuova, y está presentado por la Pontificia Universidad Lateranense.

**CARMELO E. PALUMBO**, *Cuestiones de Doctrina Social de la Iglesia*, Colección Ensayos Doctrinarios, Cruz y Fierro Editores, Buenos Aires, 1982, 293 pp.

El Dr. Palumbo, profesor titular ordinario de la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, acaba de reunir en este libro varios trabajos relacionados con la Doctrina Social Cristiana, que versan sobre: *Los Derechos Humanos*, *La Propiedad Privada*, *en si mismo y según la Exposición de los Santos Padre*, *La Economía de Mercado*, *Teología de la Liberación* o *el Marxismo dentro del Progresismo Teológico*, *Puebla y el Celam* y *la Encíclica Laborem Exercens*.

El libro comienza con la transcripción de varias cartas recibidas por el autor sobre estos trabajos de S. E. el Cardenal J. Benelli, S. E. el Cardenal Sebastián Baggio y de S. E. el Cardenal Antonio Caggiano, quien destaca la fidelidad del autor a la verdad en lo referente a los temas tratados.

Estos temas fundamentales, abordados por Palumbo, del orden socio-económico, están esclarecidos en la más sana doctrina de la Iglesia, transcrita en numerosos textos del Concilio, de Puebla y de los Sumos Pontífices, interpretada con rigurosa fidelidad; y también iluminada por la más pura filosofía cristiana de Santo Tomás y de otros autores tomistas contemporáneos.

Palumbo enfrenta y refuta con valor y sin miramientos humanos los textos de liberales, marxistas y teólogos progresistas, con la más genuina doctrina eclesial del Concilio y sobre todo de los últimos Pontífices, cuyos textos conoce a fondo y domina con gran maestría y con una lógica y rigor irrefutables.

Indudablemente Palumbo está en posesión de una segura formación filosófica-teológica, nutrida siempre en los textos, y es dueño de una inteligencia madura y penetrante, bien formada e informada, que hace proceder con rigor y claridad tanto en la refutación de los errores, como en la exposición positiva de la verdad.

A través de los temas centrales del libro, están dilucidados otros numerosos y delicados problemas atinentes a la Doctrina Social Cristiana.

Por el amor entrañable y fidelidad a la doctrina de la Iglesia —del Concilio Vaticano II, del Documento de Puebla y de los últimos Pontífices— analizada con honda comprensión y expuesta con rigor y precisión, por su rica formación filosófica tomista, Palumbo se coloca con este libro en la vanguardia de los buenos textos de Doctrina Social Católica.

Por eso, después de leído este libro, tan rico en doctrina, aguardamos ahora de su autor, que se aboque a la redacción de un sólido Tratado de Doctrina Social Cristiana.

En la presentación Mons. Victorio M. Bonamin ha puesto de relieve los valores del libro y de su autor.

OCTAVIO N. DERISI





**LA OXIGENA**  
S.A.I.C.

Boulogne Sur Mer 345

ADHESION

**Adhesión de la  
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

**CORDORA 320**

**BUENOS AIRES**

**SANCHEZ ELIA      PERALTA RAMOS**

**SEBRA S. C. A.**

**ARQUITECTOS**

**ARENALES 1132  
CAPITAL**



**Bagó**

Investigación y seguridad terapéutica

**ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.**

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

*Av. Corrientes 378 - 5º piso*

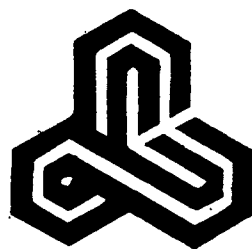
*T. E. 394 - 1360 - 1364*



**FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES**  
**PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD**  
**BAZAR FRANCES**  
**IMPORTACION - REPRESENTACIONES**

**Carlos Pellegrini y Rivadavia**  
**1009 Capital Federal**  
**Tel. 35-2021/9**

**El texto  
de esta revista  
está impreso en papel  
producido en la  
Provincia de Jujuy,  
con materia prima  
nacional**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

**Ledesma una empresa que ES argentina**

**BANCO RIO.**

**-UN GRAN  
CAUDAL  
HUMANO Y TECNICO  
A SU SERVICIO.**



BANCO RÍO DE LA PLATA



**YERBA MATE Y TE**

  
***Taragui***

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

**MOLINOS SANTA MARIA**

**COENA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0943**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

**40-6789 y 6833**

---

---

---

**ASTRA**

**ASTRA**

**ASTRA**

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

---

---

---

# ADURIZ S. A. I. C. y F.

*Tiendas con sucursales*

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502

## PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax

Zurbano, 80 - Apartado 8001

Madrid, España